

实用主义哲学

〔美〕理查德·罗蒂 著　林南 译

二十世纪西方哲学经典

Richard Rorty

Pragmatism Philosophy

上海译文出版社

世纪出版

《二十世纪西方哲学经典》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作，通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于理论界、学术界深化对西方文化的研究和借鉴。

本书由美国当代著名的新实用主义哲学家理查德·罗蒂在其学术生涯的不同时期所发表的论文集结而成，内容涵盖了作者对实用主义的源起和发展历程、实用主义与浪漫主义、实用主义与神学以及实用主义与存在哲学和真理理论的关系等的详尽考察。全书不但全面展现了罗蒂自身哲学立场的形成和发展，揭示了罗蒂的新实用主义哲学观与美国经典实用主义哲学之间的思想关联，彰显了实用主义哲学作为一种哲学传统之生生不息，同时也贯穿了作者对社会和政治问题的一贯关切。

本书是继《后哲学文化》和《后形而上学希望》两部作品之后，全面了解罗蒂思想的又一力作。其中大多数论文是第一次在国内出版，具有很高的学术价值。

上架建议：外国哲学



关注下载 译文APP
名家名著 一手掌握

上海译文出版社
www.yiwen.com.cn

ISBN 978-7-5327-7351-0



9 787532 773510 >

定价：88.00 元
易文网：www.ewen.co



实用主义哲学

〔美〕理查德·罗蒂 著　林南 译

二十世纪西方哲学经典

Richard Rorty

Pragmatism Philosophy

上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

实用主义哲学/(美) 理查德·罗蒂(Richard Rorty)著;
林南译. —上海:上海译文出版社,2016.12
(二十世纪西方哲学经典)
书名原文:Pragmatism Philosophy
ISBN 978-7-5327-7351-0

Ⅰ.①实… Ⅱ.①理… ②林… Ⅲ.①实用主义-哲
学理论-美国 Ⅳ.①B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 209168 号

图字:09-2006-254 号

实用主义哲学
[美] 理查德·罗蒂 著 林 南 译
责任编辑/衷雅琴 装帧设计/张志全工作室

上海世纪出版股份有限公司
译文出版社出版
网址:www.yiwen.com.cn
上海世纪出版股份有限公司发行中心发行
200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co
江阴金马印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 12 插页 5 字数 255,000
2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷
印数:0,001—1,000 册

ISBN 978-7-5327-7351-0/B·429
定价:88.00 元

中译本前言

当代美国著名哲学家罗蒂

毫无疑问,罗蒂是今日美国最重要的、其观点也最有争议的哲学家之一。哈佛大学荣休教授卡维尔甚至称罗蒂为自詹姆斯和杜威以来最著名的美国哲学家。加拿大著名哲学家泰勒虽然不同意罗蒂的看法,但也指出,罗蒂总是能够以一种全新的、出人意料的视角来看待我们习以为常的事情。这可能是人们对他的哲学感兴趣的原因之一。另外一个原因则可能如卡维尔所指出的:罗蒂从学院哲学走向了世界哲学(基于康德对这两种哲学的区分)。我们知道,当罗蒂离开了作为学院哲学之象征的普林斯顿哲学系而出任弗吉尼亚大学凯南人文讲座教授以后,他主要是在文学系和法学院上课,在他从弗吉尼亚大学提前退休以后,更是去了斯坦福大学的比较文学系任教。可是他所讲的实际上还是正宗的哲学问题。这使得真正对哲学问题感兴趣的人仍然不能不读他的著作,而从事政治和法律哲学、文学和文化问题研究的人也对他的哲学发生了浓厚的兴趣。下面,我将对罗蒂的主要著作、他与一些当代哲学家的主要争论以及他的主要哲学立场作一简单的介绍。

一、主要著作

除了硕士和博士论文（都与怀特海哲学特别是其潜能概念有关）和1951年的一篇文章外，罗蒂主要是从上世纪60年代开始在学术杂志上发表作品。这些文章，除了怀特海以外，还涉及杜威、罗伊斯、奥斯丁和塞拉斯等，涉及身心问题、物事问题、语言问题和他自始至终都关心的元哲学问题。在他所编辑的《语言学转向：近来哲学方法论论文集》（1967）的导言中，罗蒂概括了其当时的元哲学思想：我们只有通过改良语言（理想语言哲学学派），或者通过更好地理解我们所使用的语言（日常语言哲学学派），才能解决或者消解所有哲学问题。在随后的一些论文中，罗蒂在心灵哲学、形而上学、认识论和语言哲学方面，都以其独到的见解，作出了重要的贡献。

毫无疑问，真正使罗蒂一举成名的乃是他那本由普林斯顿大学出版社出版的《哲学与自然之镜》（1979）一书。支配着近现代哲学关于心灵和认识的讨论的，乃是表象这个概念。心灵就好像是一面映照实在的镜子，认识就是对实在的映照，而哲学的功能就是检查、修理和摩擦这面镜子，使其对实在的映照尽可能精确。罗蒂则想抛弃这样的镜子说。在他看来，哲学的功能不是认识，而是教化（edifying）。就是说，哲学的功能乃是不断去寻找更新、更好、更有趣和更有成效的说话方式，而要达到这一点，就需要我们不断地和与我们不同的人，即生活于不同文化、不同历史时代、不同领域的人进行对话。而这种教化的结果就是使我们不断地重新创造我们自己，使我们变得更好、更有趣和更有效的人。

不过罗蒂自己不无讥讽地承认，虽然《哲学与自然之镜》一

书在非哲学家那里获得的成功使他具有了他先前缺乏的自信，该书并没有涉及他在童年时就产生的问题：托洛茨基与野兰花之间的关系问题，也即社会关怀与个人爱好之间的关系问题。他由剑桥大学出版社出版的《偶然、反讽与团结》(1988)一书就专门讨论这个问题。在此之前，罗蒂一直试图找到一种统一的观点来整合这两个方面，无论是通过柏拉图还是通过黑格尔。而现在他则认为，想寻找这样一种统一的观点乃是自欺欺人。事实上根本没有必要将这两方面结合起来。相反，真正恰当的态度是将这两者看作公与私两个不同的东西区分开来。我在下面介绍罗蒂的主要哲学立场时，还将进一步讨论他这方面的观点。

以另一种不同的方式将罗蒂引回其童年时具有的社会主义倾向之关怀的，乃是其由哈佛大学出版社出版的《筑就我们的国家》(1998)。该书的基础是罗蒂在哈佛大学所作的马西系列讲座。该书的一个核心主题乃是作为中产阶级的知识分子与工人阶级和劳工运动之间的合作。正是这样的合作才使得左派曾经成为美国政治舞台上一支不可忽视的重要力量。而现在，由于缺乏这样一种合作，左派变得完全软弱无力，以致像克林顿这样的自由主义总统也不得不向保守主义屈服。因此，在罗蒂看来，现在是重新实现这种合作的时候了。左派知识分子不能口头上头头是道，而要行动的时候只愿做看戏人，不想当演戏人。他所设想的、由左派力量强化了的美国将是一个世俗的共和国(尽管其外公是一个基督教社会改革者)，其所追求的乃是社会公正、经济平等、消除所有人为的等级划分。

除了这几本书以外，罗蒂还写了约300篇论文。其中一些比较重要的被收入其6部论文集中。《实用主义的后果》(1982)是最早的一部，主要收集的是其在70年代写的论文。

就在该书出版的时候,罗蒂在该书的前言中指出,他已经不完全同意收集于该书中的所有观点。不过他认为所有这些文章所表达的一个主要论点仍然是他所赞成的。这个主要论点就是实用主义的真理观。根据这样一种观点,真理并不是我们哲学家可以对之提出一种重要理论的东西;“真理”不过是所有我们看作是真的句子所具有的某种特性的名字,这种性质就是其能够使我们成功地得到我们所想得到的东西,而避免我们所想避免的东西。

接下来就是由剑桥大学出版社出版的4卷哲学论文集。其中前两卷收集的是其80年代的论文,第三卷所收集主要是其90年代前半叶的论文,而第四卷所收的乃是其最后10年所发表的一些论文。第一卷的书名是《客观性、相对主义和真理》(1991)。这一卷的一个核心主题是其实用主义的反表象主义,认为科学并不是要发现“真实”和“客观”的、独立于心灵和语言的实在,而是要获得与世界打交道的行为习惯。在这方面,当代哲学家戴维森对客观性和真理的说明最符合他的实用主义,虽然戴维森不时地表明罗蒂没有搞清他的原意。该书最后的几篇文章则将这样一种反表象主义的观点运用到其关于民主政治的讨论中。第二卷的书名是《论海德格尔及其他》(1991)。该书所收集的论文的主题与第一卷类似,不过与第一卷中的论文侧重分析哲学家不同,这一卷主要涉及的是欧洲大陆哲学家。其中一开始的4篇关于海德格尔的文章是其原来计划而后来放弃的关于海德格尔专著的一部分;紧接着的4篇则讨论德里达及其解构主义理论;最后的一部分看起来比较杂,涉及弗洛伊德、福柯、哈贝马斯和其他一些人,但其核心,同第一卷的最后几篇文章一样,也涉及其社会政治思想。较晚出的第三卷论文集的书名是《真理与进步》(1998)。该书所收集的主要文章都是其

与当代哲学家的争论文章，包括哈贝马斯、普特南、德里达、泰勒、戴维森、塞尔、丹尼特、麦克道威尔和布兰顿等。我们在后文将择要讨论其中的几个重要争论。虽然该书涉及的面比较广，但其核心主题仍然是，人类研究的目标不是发现真理，而是解决问题。第四卷的书名是《作为文化政治的哲学》(2007)。在收入这一卷的论文中，罗蒂反对将哲学专业化、技术化、学科化。他要求哲学家在讨论专门的哲学问题时考虑其对于社会、文化变迁的意义：我们在哲学争论中采取这样一种而不是那样一种哲学立场，对于改造我们的社会到底有什么意义。如果没有什么意义，那么哲学家就是白白浪费了他们的时间。如果有意义，那么我们就可以根据其对社会进步所发生的不同影响，而决定采取这样一种而不是那样一种哲学立场。

除了剑桥大学出版社的这四卷论文集外，企鹅出版社也出版了一卷罗蒂的社会政治哲学论文集：《哲学和社会希望》(1999)。由于该书所收的论文基本上与由剑桥大学出版社出版的前三卷论文集所收的论文属于同一时期，所以其基本论点大体一致。所不同的是，前三卷论文集中所收的文章的主要对象是哲学教授，而该书中所收集的论文则针对一般读者。罗蒂所谓的希望，就是对一个全球性的、民主的、平等的、无阶级的、无种姓的社会之希望；而所谓的哲学则主要是其主要的英雄人物杜威的哲学，因为杜威的哲学为我们提供的正是这样一种希望。除此之外，该书还收有介绍其一生经历的自传体文章“托洛茨基和野兰花”，本文第一部分的资料大多来自该文。

罗蒂不仅发表了大量学术论文，而且还接受了大量访谈，其中较为重要的12篇收录在由斯坦福大学出版社出版的《管好了自由，真理就会迎刃而解》(2006)。在这些访谈中，罗蒂用非常简单明了的语言来说明他不易理解的哲学观点。因此在这5卷

本的“罗蒂自选集”的每一卷中,我们也选择了两篇与该卷主题接近的访谈。

二、主要哲学争论

我们提到,罗蒂的哲学主要是在他与其他哲学家的争论中提出和发展的。在这里,我们只介绍其中几个比较重要的争论。

与哈贝马斯的争论。罗蒂认为,哈贝马斯的一个最重要贡献就是以其交谈理性替代了以主体为核心的理性,因为这种交谈理性使我们摆脱了实在论的真理观。但哈贝马斯的交谈理性却假定了一种无条件性,一种无限的交谈共同体。在哈贝马斯看来,如果没有这样一种无条件性,这种无限的对话共同体,那么所谓的合理性就只是对于“我们”、对于某个特定共同体的合理性。而这样一种合理性就会导致相对主义,因为对我们来说是合理的并不一定对别人合理。罗蒂与哈贝马斯的分歧并不在于他反对哈贝马斯称作“无条件性”和“无限的对话共同体”的东西,而在于他认为这些东西并非如哈贝马斯所以为的那样是无条件的、无限的。相反,这只是哈贝马斯(或其所代表的当代西方自由主义者)所想象的无条件性和无限共同体。一个具有很不相同的文化、宗教或意识形态背景的人所想象的无条件性和无限共同体可能与哈贝马斯所想象的很不相同。罗蒂认为他与哈贝马斯的这个分歧非常重要,因为一个真理主张如果为这样的“无条件性”和“无限的对话共同体”证明是合理的,那么在哈贝马斯那里,它就变成了一种绝对真理,而在罗蒂那里它仍有可能被发展、被完善,也有可能被修正甚至抛弃。因为这个真理主张只是为“我们”想象中的“无条件性”和“无限对话共同体”所证明,而“我们”想象中的这种“无条件性”和“无限对话共同

体”，随着“我们”与具有很不相同视野的“他们”的对话，也会得到进一步的扩大。

与普特南的争论。普特南的一个重要哲学立场是他所谓的“内在实在论”。这样一种内在实在论与外在实在论不同，因为他拒绝关于独立于、外在于我们的实在的概念。在他看来，只有上帝才知道是否有这样的实在，也只有上帝才知道我们的认识是否与这样的实在符合。在这一点上，罗蒂与普特南完全一致。但是为了避免相对论，普特南强调其内在论是一种实在论，因为他强调“对于理想化的理性之可接受性”。换言之，一个命题之为真并不只是在于其根据我们的理性是可接受的，还在于根据这种理想化的理性是可接受的。这样一种主张与哈贝马斯的无限对话共同体具有异曲同工之妙。很显然，罗蒂反对这样一种实在论。在他看来，所有我们可以想象的“理想化”之理性只是“我们”所理想化的理性，它不一定与别人所理想化的理性相同。事实上，一方面，实际上并不存在一种绝对的（即不是某个人或某些人）理想化的理性；另一方面，即使真的有这样的理性，我们也无法断定我们的任何命题是否可以为这样的理性所接受，或比别的命题更能为这样的理性所接受，这就好像如果我们根据一个无限的数字，就无法断定是 3 比 4 大还是 4 比 3 大。

与查尔斯·泰勒的争论。泰勒常常被看作是社群主义者。但是同其他一些社群主义者（特别是麦金泰尔）不同。他同意由罗尔斯这样的当代自由主义思想家所提倡的一些近代价值，如个性、自由、自主等。所不同的是，他想为这样的近代价值寻找一些本体论的证明。这就是他所谓的“自我之源泉”：上帝、抽象的理性、浪漫主义的自然。在泰勒看来，离开了这样的本体论的源泉，那些近代的价值观念不仅成了无源之水、无本之木，而且本身也会变得自相矛盾。罗蒂当然也赞成泰勒所讨论的那

些近代价值，但反对泰勒的这样一种本体论证明，特别是把这种本体论证明看作是这些近代价值的基础。罗蒂认为，如果我们必须接受这样的本体论基础才能接受那些现代价值，那么我们就必须成为基督徒、或者启蒙运动的形而上学家、或者浪漫主义者。但如果这样，我们的社会就不可能具有其现在所具有的多元性，而多元性本身也是一个近代价值。当然，作为个人爱好，罗蒂并不反对人们对近代价值作类似泰勒所作的那种本体论证明。基督徒、佛教徒、伊斯兰教徒、犹太教徒、无神论者等等，各自都可以根据自己的信仰体系为近代价值提供证明，而这也就是罗尔斯所谓的交叉共识概念。

与戴维森的争论。罗蒂与戴维森的关系非常奇特。罗蒂一直把戴维森看作是其英雄。在其由剑桥大学出版社出版的第二卷论文集的序言中，罗蒂甚至说，他所做的实际上就是把戴维森的观点解释清楚，在各种可能和实际的反对声中为戴维森的观点辩护，并将其观点拓展到戴维森自己没有涉及的地方。但戴维森却从来没有明确赞成罗蒂对自己观点的解释。在他几次对罗蒂的解释表示了异议以后，罗蒂也开始意识到他们之间的一些主要分歧。其中最重要的是真理问题。在戴维森看来，真理概念仍然具有重要的哲学意义，因为它对说明思想、语言和行动主体等具有重要的意义。而罗蒂虽然就真理问题写的东西可能比就任何别的哲学问题写的更多，但他的一个核心论题则是认为我们对真理没有什么好说。真理只是我们用来称赞那些使我们成功地与世界打交道的命题的一个词。因此如果有什么真理理论的话，那就是描述我们与世界打交道之行为的理论。因此当戴维森说，一个句子之所以具有某种用法是因为其具有某种真值条件，而其具有某种真值条件是因为其具有某种用法时，罗蒂就问，除了其用法以外，还有什么真值条件呢？在这方面，罗

蒂称自己是个更彻底的维特根斯坦主义者。

三、主要哲学立场

人们常说罗蒂经常改变自己的观点。这是事实。罗蒂非常乐于听取别人的批评意见,特别是在与别的哲学家的争论中,并从而修正自己的哲学立场。但他不仅对有些哲学问题始终具有兴趣,而且对这些问题的立场也保持着基本的一致。

反符合论的真理观。自从发表其成名作《哲学与自然之镜》以来,罗蒂在许多方面已经改变了其哲学主张,但在反对符合论的真理观方面,他的立场却一直坚持下来。符合论的真理观有两个方面。第一是认为存在着一个独立于我们的实在;第二是认为真理乃是认识与这个实在的符合。关于第一点,即本体论的实在论观点,当代哲学中的反实在论认为,实际上不存在这样的实在。罗蒂反对这样的实在论,但他同样反对那种反实在论,因为两者同样假定,我们可以离开自己去看看在我们之外是否有这样的实在,其差别只是在于其答案相反而已。而在罗蒂看来,"独立于我们的实在",至少对于我们自己来说,乃是一个自相矛盾的概念。如果我们可以对这样的实在作任何断定,那么它就不是独立于我们的实在。关于第二点,即认识论的实在论,在罗蒂看来更加荒唐。即使真的存在着独立于我们的实在,我们怎么能知道我们的认识是否与这样一个实在相符合呢?只有将我们与实在同时置于其视野中的上帝才能作这样的比较。因此说我们的认识是真理因为我们的认识与实在相符合,在罗蒂看来,这完全是一种同义反复:如果我们不知道我们的认识是真理,我们怎么能知道其与实在相符合呢?作为这样一种真理观的替代物,罗蒂认为,如果能够成功地指导我们与世界

打交道,我们的认识就是真的。

反相对主义。由于罗蒂不但否认实在作为检验我们的认识的尺度,而且也否认哈贝马斯和普特南用来替代这种实在概念的"无限的对话共同体"和"理想化的合理性",他常常被看作是一个相对主义者。事实上,在大学的哲学导论教科书中讲到相对主义时,人们也常常把罗蒂看作是其最重要的一个代表。但罗蒂却坚决否认自己是一个相对主义者。在他看来,相对主义是这样一种观点:所有不同的观点都同样地真或者同样地假。这样一种相对主义,实际上同其所反对的绝对主义一样,都假定了一种超越所有这些不同观点之上帝的观点,因为只有上帝才能超越我们所有的各种不同观点,来断定它们是否同样地真或者同样地假,这就像绝对主义的情形一样:只有上帝才能断定在所有不同的观点中哪一种具有绝对的真实性,而所有别的都是假的或者只具有部分的真实性。那么我们到底应该根据什么样的观点来在各种不同的观点之间进行比较呢?罗蒂的回答可能会使我们吃惊:当然是我们自己的观点!这就是他所谓的"种族中心主义",或者更确切地说,是其"反反种族中心主义"。种族中心主义本来认为,只有我们自己的观点是真理,而所有别人的观点都是谬误。这样一种观点当然需要反对,但是"反种族中心主义"的一种通常形式便是绝对主义,而我们在上面看到,罗蒂认为这样的"反种族中心主义"也需要反对。这样,他的"反反种族中心主义"似乎又回到了原来的"种族中心主义"。确实,"反反种族中心主义"同"种族中心主义"一样认为只有我们自己的观点是正确的(不然我们为什么还持这样的观点呢?);不过与简单的"种族中心主义"不同,"反反种族中心主义"认为,我们的观点也不是一成不变的。一方面,我们所相信的观点必定是我们自己的观点,但另一方面,由于我们知道这只

是我们自己的观点，我们就需要超越自己的观点。随着我们读更多的书，与更多的异文化的人交流，与更多的异时代人对话，我们会实现与别的“种族”的观点的融合，而不断扩大和转化我们自己的视野。但不管如何新颖、扩大和转化，这还是我们的视野。

公私分家论。我们已经看到，如何处理社会公正与个人兴趣之间的关系是罗蒂从小就想解决的问题。对于这个问题，直到他在写《偶然、反讽与团结》一书时才找到了一个使他满意的答案。传统的形而上学试图把它们连接起来，其办法就是认为个人的完满只有通过对他人的服务才能实现。后来历史主义的思想家们则把这两者看成是对立的。其中有些人，如尼采和福柯等强调个人自主，因而反对社会化；而另外一些人，如杜威和哈贝马斯，则强调合理的社会，因而比较忽视个人的自我创造。而罗蒂则想把个人的自我创造和社会的团结看作是同样有效、却永远不能相通的东西。因此，他主张把这两者严格地区分开来。这就是说，我们要学会把我们自己的个人爱好，如他童年时对野兰花的爱好，看作纯粹私人的事情。但同时我们又有社会正义感，因此当我们看到社会上的不公现象时，我们必须全力加以抵制。在他的理想社会中，每一个个人都可以自由地追求自己的个人爱好。你可以相信宗教，你也可以做无神论者；你可以喜欢古典音乐，你也可以喜欢现代音乐；你可以去当哲学家，你也可以做文学家。谁也不能把自己做的事情看作是所有真实的人类必须要做的事情。但其中的每一个也有一种社会责任，这就是防止人们把自己的意愿强加于人。

元哲学立场。哲学家通常试图强调哲学的重要性，就好像神学家喜欢强调神学的重要性，科学家喜欢强调科学的重要性，文学家喜欢强调文学的重要性一样，各自声称自己的领域应该

成为整个社会和文化的基础。但有趣的是,作为一个哲学家,罗蒂却恰恰要否认哲学的这样一种基础地位。在他看来,就像在一个民主社会中,所有公民都有平等的权利,在文化的各个领域之间也应该具有类似的平等关系。那么作为文化的普通一员的哲学,作为社会的一个普通公民的哲学家到底能够做些什么事情呢?我们上面谈到了罗蒂关于公和私的看法。在罗蒂看来,哲学在这两方面都具有其独特的功能。在私的方面,罗蒂认为,正如他自己是一个无神论者但不反对其他人相信宗教,他也不反对哲学家们从事形而上学的思考和构造,并试图为现代民主社会提供某种本体论的基础,只要他们把它看作纯粹是自己的私人兴趣,而不把它强加于别人。这种私人的兴趣,在他看来,同他年轻时对野兰花的兴趣没有什么本质的区别。在公的方面,罗蒂则认为哲学的一个主要功能,就是要把握由先前的社会制度所造成的问题,并提出解决这些问题的方法,使我们的将来能够与我们的今天有所不同:能够把更多的人包容在"我们"的范围之中,能够在更大程度上减轻甚至消除人们所受的痛苦,能够使人与人之间达到更高程度的平等。这也就是他所谓的进步概念。哲学家对社会进步所能作出的贡献并不是设想一个绝对理想的社会作为其他人努力的目标,而是要找出我们当下社会所存在的问题并努力加以解决。

四、罗蒂的影响及其与中国的关系

罗蒂无疑是当代最重要的美国哲学家之一,但在很大意义上他也是当代世界最重要的哲学家之一。我们这里不去谈论他如何与世界上不同传统的哲学家对话并得到重视。我们只要简单地提一下他的一些主要著作被翻译成世界上其他各种语言的

情况。他的《哲学与自然之镜》已被译成16种语言,他的《偶然、反讽与团结》更被译成22种语言,而他的所有其他著作也都被译成6种以上语言。罗蒂的一些主要著作也已经或者正在被翻译成中文出版。这里的5卷《罗蒂自选集》将为中国读者提供一副更全面的罗蒂形象。

我们知道,罗蒂本人曾在80年代初访问过中国,并在北京和上海两地作过演讲。2004年的6、7月间,罗蒂再次来到中国,在北京、天津、太原、哈尔滨、西安和上海的十余所大学和科学机构作了大型学术报告和小型学术研讨会。在这一个月左右的中国演讲游的末尾,罗蒂更参加了由华东师范大学中国近代思想和文化研究所举办的"罗蒂、实用主义和中国哲学"国际会议。在会上他对所有的论文花了一个下午的时间作出回应。会后我选择了十余篇涉及罗蒂与儒家哲学的文章,加上罗蒂对每一篇的详细响应,编成《罗蒂、实用主义和儒家》的文集,正在由纽约大学出版社出版。

虽然罗蒂自己谦虚地承认对中国哲学一无所知(事实上《论语》和《孟子》等中国典籍罗蒂读了不止一遍),因此对别人将他的思想与中国哲学特别是儒家哲学相联系,不能表示什么看法,罗蒂本人对自己的哲学与中国的关系也有一种比较自觉的意识。我们在上面提到,杜威是罗蒂的主要哲学英雄,而罗蒂自己也清楚地知道杜威与中国的紧密关系。因此在他自选集的《后形而上学希望》这一卷所写的导言中,就要求该书的中国读者把它看作是杜威著作的脚注。罗蒂认为,虽然杜威常常被看作是"美国民主的哲学家",但他觉得这里的重点是"民主"而非"美国"。因为杜威并不热中于美国特有的社会制度;事实上,他对这种社会制度持高度批评的态度。在罗蒂看来,杜威所感兴趣的民主就是能够让越来越多的人参与决定他们自己的事

务、从而能够考虑越来越多的人的利益的社会。在这方面，民主确实没有国度的界限。当然这样一种超国度的民主概念并没有忽视（例如）美国和中国的差别。但是在上面提到的这篇导言中，罗蒂指出，恰恰是这种没有国度区分的民主才能正确对待这种差异问题。因为民主在中国就是要让中国人民主地决定自己的事务，而这样的决定显然与由美国人民主地作出的决定很不相同。

黄勇于美国宾州

目　录

1

实用主义

（为《劳特利奇哲学百科全书》①撰文）

实用主义是由三位美国哲学家——查尔斯·桑德斯·皮尔士、威廉·詹姆斯和约翰·杜威奠立的一种哲学传统。皮尔士由亚历山大·贝恩将信念定义为行动的规则或习惯的做法开始，极力主张：探究（inquiry）的功能不是表象现实，而毋宁是帮助我们更有效地行动。他对自笛卡儿的时代以来一直统领哲学的那种关于知识的“复制论”，尤其对关于直接的、直观的自我知识的观念，持批评态度。他也是哲学的语言学转向的预告者，是首次说出“使用符号的能力对于思想而言具有本质性的意义”的哲学家之一。

皮尔士对于贝恩［的定义］②的利用，被詹姆斯扩展了；后者的《心理学原理》一书标志着他与洛克和休谟的联想主义的决裂。詹姆斯进而在《实用主义》一书中说，“‘真’……只是我们思考之路上的权宜之物”，这使哲学家们大为反感。詹姆斯和杜威都想通过使人类对真和善的追求与低等动物的活动保持连贯，来调和哲学和达尔文——［调和］文化进展（cultural evolution）和生物进化（biological evolution）。杜威批判笛卡儿关于自我是先于语言和文化移入而实存的实体的观念，而代之以将自我解释成社会实践的一种产物（这一解释由乔治·赫伯特·米德进一步推进了）。

杜威主要的兴趣在于文化、教育和政治改革，而不是专业性的哲学问题（他认为这些问题通常需要被消解掉，而不是获得

解决),他将实用主义对伦理学和社会哲学的意义发挥出来了。他的思想对于20世纪上半叶美国人的理智生活而言是核心性的。

这三位奠基性的实用主义者都怀着对哲学从笛卡儿、休谟和康德那里继承下来的那些问题的不信任,融合了自然主义、达尔文主义关于人类的一些观点。他们希望将哲学从形而上学的唯心主义那里拯救出来,但也[希望]将道德和宗教理想从经验主义的或者实证主义的怀疑主义那里拯救出来。他们的自然主义是与威拉德·范·奥曼·奎因和唐纳德·戴维森对于意义的一种反基础主义的、整体论的解释结合在一起的——后面两位语言哲学家常常被认为属于实用主义传统。该传统与托马斯·库恩的著作,以及路德维希·维特根斯坦的后期著作也有某些相似性。

1.1 经典实用主义

皮尔士、詹姆斯和杜威——他们三位常常被称为"经典实用主义者"——具有非常不同的哲学关怀。要不是共同反对符合论的真理观和关于知识的"复制论"的话,他们的学说就没有广泛的重叠了。尽管[他们中的]每一位都了解并尊重其他两位,他们却并不认为自己属于同一种组织化、学科化的哲学运动。皮尔士认为自己是康德的信徒之一,改进了康德的范畴学说和逻辑概念。作为一个实践数学家和实验科学家,相对詹姆

---

① 《劳特利奇哲学百科全书》,第1.0版(伦敦和纽约:劳特利奇,1998年)。

② 如不加特殊说明,本译文中方括号及其中内容一律为译者所加,以便读者理解。——译者

斯和杜威而言,他对文化的这些领域更有兴趣。詹姆斯并没有十分认真地对待康德或者黑格尔,相对皮尔士和杜威而言,他对宗教更有兴趣。杜威深受黑格尔影响,是一个激进的反康德主义者。教育和政治——而不是科学或宗教——是杜威思想的核心。

皮尔士是一位才华横溢、神秘而多产的博学者,他的著作很难构成一个连贯的体系。现今他作为符号理论的一位先驱,并因为在逻辑学和语义学方面与弗雷格的相关著作同时代的、部分平行的著作而广为人知。皮尔士将探究解释成一种实践性的解决问题的活动,这一做法由他对笛卡儿(以及经验主义者)关于"直接知识"以及在自明的基础上建造知识大厦的计划(不管是理性主义类型的,还是经验主义类型的)的种种批判加以补充了。

皮尔士出于与他那晦涩怪异的"司各脱主义实在论(Scotistic realism)"——共相的实在性被认为就是潜在性或命题——相关的一些复杂理由,抗议詹姆斯盗用他的观点。皮尔士比詹姆斯对形而上学的唯心主义更为同情,而且发现詹姆斯版本的实用主义过于简单化,有还原论的倾向。然而,詹姆斯本人认为实用主义是一种避免所有类型还原论的方式,是宽容的辩护士。尤其是在他著名的文章"信仰意志"(1896 年)中,他试图将科学和宗教都视作有助于实现各种殊异而又不互相冲突的目标的工具,以此来调和两者。

尽管詹姆斯将许多形而上学和神学上的争论至多视作是人类性情之多样性的展现,他还是希望构造一种可以替代他那个时代反宗教的、崇拜科学的实证主义的替代物。他颇为赞许地引用了乔瓦尼·帕皮尼对实用主义的描述,后者认为[实用主义]"就像旅馆里的一条走廊,连着无数的房间。在其中一间,

你可能发现一个人在写一卷无神论的书;在下一间,有某个人出于信仰而跪下祷告;在第三间,一个化学家正在考察一个物体的属性……他们都拥有走廊,而且所有人都得从走廊穿过。”他的看法是,对于实践信念的种种含义的留心,提供了在泾渭分明的各种性情、学院学科和哲学学派之间进行交流的惟一方式。

杜威在其早期曾尝试融合黑格尔和福音派基督教。尽管对基督教的提及在他 1900 年之后的著作中几近消失,在 1903 年一篇论爱默生的文章里,他仍然期待“一种不受宗教斥责、也明知[自身]与科学和艺术之友情的哲学”的发展。在经典实用主义中,反实用主义的张力至少就像其反形而上学的张力那么强,这样一来,詹姆斯和杜威就发现自己同时从左翼受到经验主义者、从右翼受到唯心主义者的攻击——既受伯特兰·罗素[的攻击],又受布拉德雷[的攻击]。两位批评者都认为实用主义者是含糊而不成熟的思想家。这种批评在该世纪晚些时候由卡尔纳普的追随者们加以重申,他们中大多数人都认为经典实用主义者们缺乏精确性和论证上的严格性。

詹姆斯写过许多有名的论伦理学的文章——尤其是“道德哲学家和道德生活”(1891 年),其中他重复着密尔的《功利主义》一书中的思想,说任何欲望和需求都有一种得到满足的显见(*prima facie*)权利,只有某些竞争性的欲望或需求才提供其不获满足的理由。但詹姆斯和皮尔士都不曾试过对道德哲学或政治哲学进行系统的讨论。然而,杜威终其一生在这个领域里进行过广泛的写作——从《批判性伦理学理论纲要》到《人性与行为》,以及《评价理论》。

杜威敦促道,我们不要在道德研究和对社会政治机构或教育方面之改革(后一方面是他曾在一些对许多国家的教育实践产生过可观影响的著作中广泛地讨论过的一个论题)的建言之

间，作出任何明显的区分。他将个人态度、公共政策和文化移入策略方面的变化看作更为自由、更为民主的共同体以及在这共同体内部发展起来的更优良的人类之渐进的发展过程中的三个互相关联的方面。杜威的所有著作都弥漫着一种典型的19世纪的信念——人类历史是一部扩展人类自由的故事，以及一种希望——以一种关于哲学家任务的不那么职业化、更加以政治为导向的观念，来代替柏拉图将哲学家视作“时间和永恒的观众”的那种观念。

在《哲学的改造》中他写道，“在与终极现实打交道的伪装下，哲学关注的是嵌入诸社会传统中的那些珍贵价值……[哲学]诞生于诸社会目的之间的碰撞中，[诞生]于继承下来的诸多制度与互不相容的当代诸种趋势之间产生的某种冲突中。”对于他来说，未来哲学的任务不是为那些传统的问题赢获解答，而是“就人们同时代的那些社会和道德冲突”来澄清“人们的观念”。这种关于哲学的看法从黑格尔的[这方面看法]发展而来，与马克思的思想也很相似(见“格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔”和“卡尔·马克思”词条)，[却]使杜威(尤其是在分析哲学兴起之后)与同事们隔离开来，他们认为自己的学科是对一些更狭窄和更精确的问题——在实质上贯穿人类历史之始终都不发生改变的那些问题——的研究。

1.2 语言学转向之后的实用主义

皮尔士是最早强调符号的重要性的哲学家之一。“人们所使用的语词或符号*就是*人们自身”，他写道，“……我的语言就是我自身的综合；因为人就是思想”。但是，除了刘易斯和查尔斯·莫里斯之外，哲学家们并没有认真对待皮尔士论符号的著

作。事实上,大体说来,在好几十年里,皮尔士都还没被阅读过:他从未出版过一部哲学著作,而他的文章中的大多数也只是在20 世纪 30 年代被结集出版的。

到那时为止,英语世界的哲学已经处在由弗雷格的崇拜者们(特别是卡尔纳普和罗素)加以转化的过程中了。这些哲学家完成了古斯塔夫·伯格曼欲在哲学中开创的“语言学转向”。他们认为,如果哲学家们讨论语言的结构,而不是像洛克和康德那样讨论心灵或经验的结构,那就会更富有成效,更能产生清晰而令人信服的结果。然而,早期分析哲学家们却是以复兴“感官知觉为经验知识提供了基础”这样一种传统经验主义的观念来完成这一转向的——这一观念在本世纪开始的时候遭到了唯心主义者和经典实用主义者们联合一致的反对。这些哲学家还坚持要在概念问题(康德“先验”问题的类似物)——现在被重新解释为语言表达的含义问题——和经验事实问题之间作出区分。

直到这一区分在奎因奠基性的文章“经验主义的两个教条”中遭到质疑,实用主义才再次获得发言机会(见“奎因”词条,§8)。在逻辑实证主义的全盛期,詹姆斯和杜威被认为预示了逻辑实证主义者[所说]的经验性含义的可证实性标准,但遗憾的是缺少了那些因新的逻辑学而成为可能的有力的分析工具。尽管如此,奎因的如下提法却帮助复兴了实用主义与整体论、反基础主义和自然主义的联合:对言语行为的经验性观察并不能察知必然的、分析性的真理和偶然的、综合性的、然而未受质疑的真理之间的区别。

这一提法得到了大约与奎因的著作同时出现的其他一些出版物的强化。在《哲学研究》中,维特根斯坦嘲笑了那种认为逻辑既是“某种崇高的东西”、又是哲学的本质的观点,这一观点,

青年维特根斯坦曾与罗素分享过（见“维特根斯坦”词条，§8）。该著作也复兴了实用主义者们的如下断言：大部分哲学问题应该被消解掉，而不是获得解决。威尔弗里德·塞拉斯的“经验主义和心灵哲学”重申了皮尔士对“直接经验”观念的攻击，以及他的如下断言：心智中的意向性源自语言上的意向性，而非相反（见“塞拉斯”词条）。在美国，这篇文章对“感觉材料”观念、因此也对逻辑实证主义的经验主义根源产生了和奥斯丁的著作于同一时期在英国产生的影响（见“奥斯丁”词条）相同的毁灭性影响。塞拉斯和奥斯丁的著作合力剥夺了经验主义在传统上一直在英语哲学界里享有的威望。

稍后一些时候，托马斯·库恩的《科学革命的结构》一书突破了如下这种实证主义观念的钳制：自然科学因为在范式的意义上提供了合理的方法和程序，就应该获得文化的其余部分的效仿（见“库恩”词条）。这些反经验主义和反实证主义著作造成的影响就是使得许多后实证主义的分析哲学家们对于杜威对现代哲学的笛卡儿-康德式问题方式的怀疑同情起来了。希拉里·普特南，当代自认的实用主义者中最为知名的哲学家，写到三位经典实用主义者的时候总是充满感激，赞扬他们拒绝区分“自在世界”和根据人类的需要和兴趣而显现的世界的做法。

根据普特南的解释，“实用主义的核心……就是对于行动者观点（the agent point of view）的坚持。如果当我们投入到实践活动中时发现我们必须采取某种观点，使用某个‘概念体系’……那么，我们就不可以同时提出‘它并不真是事物自在地是的那个样子’这样的断言”。普特南主张，我们的道德判断并不比我们的科学理论更多或更少地是“客观的”，也并不[比科学理论]更多或更少合理地被接受。他同意杜威的如下看法：实证主义者尝试将“事实”与“价值”分离开来，这一做法就像他们在奎因之前尝试

分离“事实”和“语言”的做法一样，是没有希望成功的。

普特南也开始为经典实用主义者名声最不好的和最富争议的一些学说辩护：亦即所谓“实用主义的真理理论”。皮尔士说过，“那种注定最终会获得所有考察者同意的意见，就是我们用‘真理’［一词］所指的东西，而在这一意见中被表象的对象，就是真实的。”普特南复兴了这一观点，提出即使我们无法同意皮尔士将“真”定义为“被理想化了的合理的可断定性”，后者作为一种调节性的理想，也是与对真理概念的一种理解不可分的。他通过提出如下这点，批评了符合论的真理理论：一种信念对于现实的任何一种这样的符合，都只能是对于在某种特定描述之下的现实的符合，而这样的描述没有一种是在存在论和认识论上具有特权地位的。普特南追随纳尔逊·古德曼说，“不存在任何独一无二的‘世界所是的方式’。”

1.3 作为反表象主义的实用主义

尽管如此，普特南对于认可詹姆斯的如下断言，还是持谨慎态度：“‘真的事物’……只是我们思考之路上的权宜之物，这正如‘对的事物’只是我们行为之路上的权宜之物一样。”该公式遭到了詹姆斯同时代人的攻击，他们说，这一公式在最坏的意义上是对自我欺骗的一种邀请，在最好的意义上则是对真理与可辩护性的一种混淆。杜威试图以避免使用“真理”一词的方式避免争论，代之以说“正当的可断定性”。但这并没有使他免受混淆和不连贯性方面的指责。罗素在评论杜威时说，“在我内部有一种被［杜威的］①工具主义所促动的本能：算计的本能，以

① 此方括号及其内容为原文所有。——译者

及从一个人自己的人格那里逃脱的[本能]。”还有许多杜威的批评者抱怨，实用主义没有能力考虑真理的永恒性和绝对性——[没有能力考虑]如下事实：一个不包含任何指示词的句子如果是真的，就是绝对独立于人类需要或目的方面的任何变化之外的。普特南对真理[问题]的处理，其用意在于避免相对主义的出现，并逃避像罗素这样的责难。

尽管詹姆斯的断言具有一种吊诡的气氛和一种表面上的相对主义，它还是说出了实用主义最强的观点：它拒绝赞同人类诸种能力和其他动物的诸种能力之间的不连贯性。实用主义者们都决心严肃对待达尔文。他们认为，在拥有语言这一点上，人类在动物王国里是独一无二的，但他们又极力主张，语言应被理解为一种工具，而不是一种图像。一个物种逐渐发展出语言的过程，就像它逐渐制造出枪或者罐子一样，这可以很容易地以达尔文的术语来加以解释，但是要解释一个物种如何能获得表象宇宙——尤其是如其真正所是的宇宙（与按照效用原则来描述的那样相反，[后一种描述是]与该物种的特殊需要相关的）——的能力，则是更困难的事情。

当然，在“表象”的一种比较弱的意义上而言，一条蚯蚓或者一架自动调温器可以说是含有“对环境的表象”在内，因为在两者内部都有某些内在的调节，这些内在的调节对两者对某些刺激的反应负有责任。但问这些表象是否精确，却没多大意义。那些严肃对待认识论上的怀疑主义（实用主义者们不这么做）的哲学家，采用了“表象”[一词]的一种更强的意义，在这种意义下，问最适合于人类目的的描述宇宙的方式是否是将宇宙精确地表象成它本身所是的那样，就有意义了（见“怀疑主义”词条）。

认为知识就是精确的表象的看法，与认为现实具有一种内

在的本性的看法是不可分离的,而实用主义者们对这两种看法都持反对态度。实用主义者们反对这些看法,就是在反对“现实主义与反现实主义”的问题方式——就是这样一些问题:是否存在比如说关于数学或者伦理学的一种“事实”?这些领域的信念是否试图符合于现实?实用主义者们坚称,无论怎么看待真理,我们都无法使“符合”的观念,或者使“对事物在本身存在的方式的精确表象”的观念有什么意义(参见“符合论的真理观”词条)。

戴维森是这样一位语言哲学家:他的著作最容易让人回想起经典实用主义者们忠于达尔文的那些努力。戴维森说过,“诸信念或对或错,但它们没有表象任何事物。避开表象、随之也避开符合论的真理观,是很好的,因为正是认为‘存在着一些表象’这种想法产生了相对主义的思想。”他提出,我们需要避开他说的“经验主义的第三个教条”,即这样一种区分:心灵或者语言是进行组织的图式,而某些别的东西(例如感性杂多、世界)则是被组织的内容——康德版本的主客体二元论。在“一种良好的铭文错乱(*A Nice Derangement of Epitaphs*)”一文——一次将奎因在语言行为研究方面的自然主义进路加以极端化和扩展的尝试——中,他曾提议我们“抹去了解一种语言和了解我们通常在世界上存在的方式之间的边界”,而且“要是语言就是许多哲学家和语言学家设想的那样,就不存在任何语言了”。

尽管如此,戴维森不愿被称作一位实用主义者,因为他将实用主义视同一些将真理还原为某种可断定性形式的不可实行的企图,因此也就使它成为一个认知性的(epistemic)概念,而不是一个单纯的语义学概念。和皮尔士、普特南不同的是,戴维森认为我们应该将“真”视作一个原始性的术语,应该既不试图使符合论的真理观复生,又不代之以一种更好的真理观。戴维森的

策略在如下建议中得到了很好的概括:我们不要说"真理是符合、一致性、被授权的可断定性、以理想的方式获得辩护的可断定性、在合适的人群的谈话中被接受者、科学终将维持者、解释了科学中向单一理论的汇合或者我们的种种日常信念中的成功者。"他在同一篇文章中说,我们不应该提出对"真"的含义的一种分析,而毋宁[应该]自限于描述"客观性与交流之共同的最终源头",亦即"那通过将说话者、解释者和世界连接起来而规定思想和语言之内容的三角形"。在戴维森看来,符合论的问题在于,它切掉了这个三角形中的"解释者",并将真理视作说话者和世界之间的"匹配"关系。

如果人们听从戴维森的建议,人们可以放弃实用主义的真理理论,而不放弃达尔文的自然主义,这一真理理论表达该自然主义的时候,听起来颇吊诡。尽管如此,这样的自然主义却使得放弃当代哲学的许多问题方式成为必要。如果真理根本就不是在句子和非句子之间维持的一种关系("符合"、"表象"、"恢复正常"、"适合")的名称,那么,追问这一关系是否支持某些真的句子(例如知觉方面的报告或者科学理论)而不支持其他的[句子](例如关于数值或价值的一些句子),就没什么意义了。在后一点上,普特南和戴维森是一致的(见"符合论的真理观"词条)。

迈克尔·达米特似乎很在理地提出,"现实主义和反现实主义"这种问题方式处于西方哲学传统的核心处(见"现实主义和反现实主义"词条)。如果他说得对,如果戴维森认为我们现在就应该放弃那一问题方式的看法也是对的,那么詹姆斯和杜威关于如何终止传统中唯物主义者和唯心主义者、实证主义者和形而上学家、有神论者和无神论者、科学崇拜者和诗歌崇拜者之间的无益争吵的建议,看起来似乎更有希望。这两者的实用

主义的核心，不是关于真理、知识、价值之本性的任何特殊的学说，而毋宁是这样一种希望：哲学可以通过从传统的种种二元论（主体-客体、心灵-世界、理论-实践、道德-审慎）底下挣脱出来而更新其自身，他们相信，最近的科学以及社会方面的种种变革已经表明这些二元论过时了。

经典实用主义者们认为，他们之回应达尔文与17世纪和18世纪那些伟大哲学家回应伽利略和牛顿的方式是一样的。像笛卡儿、洛克和康德这样一些哲学家，曾试图使科学的新发展容纳那些旧的、珍贵的、道德和精神方面的热望。詹姆斯和杜威认为，达尔文对于我们物种之起源的新解释，使得这些尝试过时了，需要进行新的尝试。如果人们将奎因和戴维森对语义学的自然主义化解读成哲学与达尔文达成妥协的尝试的一种延续，人们也可以将这两位哲学家解读为延续了詹姆斯和杜威所发起的更大的事业。

1.4 实用主义和人类的自身形象

通过一方面回溯实用主义与传统经验主义的关系，另一方面与语言学转向的关系，人们可以将实用主义放在一个更大的背景下。许多20世纪的哲学致力于批判柏拉图和亚里士多德共同持有过的这一观点：了解如其所是的事物之状况的能力，对于人类而言具有核心性的意义。受尼采影响的哲学家们——尤其是海德格尔、萨特和德里达——反对如下这种看法：认知是人所特有的能力。海德格尔在《存在与时间》一书对现成性（*Vorhandenheit*）的讨论里将探究当作一种打交道的方式，这一做法与杜威和库恩将科学进步视作问题之解决过程——视作克服人类需求之满足的障碍，而不是视作向与现实的一种特殊的、

尤其是认知性的关系的趋近——的尝试颇为相同。杜威和海德格尔都将希腊人对确定性的寻求视作促进衰落之举。两者都不赞同如下这种传统的设定:在人类的其他种种需要之外,还有一种了解真理的需要(见“马丁·海德格尔”词条)。

海德格尔对他所谓的“存在-神学”——被视作在非时间之物中寻找安慰和支持的尝试的西方哲学——的批判,与杜威对他所谓的“理智主义”的批判有许多共同之处。这两者都将由柏拉图开始的传统视作使永恒之物优先于时间性事物的一种自我欺骗的尝试。柏格森和怀特海也是如此,他们是“过程哲学”传统的创始人,对于这一传统,詹姆斯有重要贡献(尤其在他的《彻底经验主义论文集》中,见“过程哲学”词条)。永恒之物的这种衰落是20世纪很大一部分哲学的特征。在詹姆斯对布拉德雷的批判中,在普特南对伯纳德·威廉斯的“我们可以将一种‘关于世界的绝对概念’用作探究的一种调节性理想”的断言的批判中,在海德格尔对胡塞尔的批判中,还有在德里达对海德格尔的批判中,都可以发现它。

永恒性的衰落,既意味着“作为永恒之物的真理”这一观念的衰落,也意味着“关于永恒真理的知识是人类活动所特有的”这一设定的衰落。从一种戴维森式的观点来看,正如从一种杜威式的观点来看一样,“真理是永恒的”这一学说的惟一要点是:真理与辩护的对比(后者显然既非永恒的,亦非绝对的,因为它与辩护所面向的听众的构成,因此也与历史环境有关)。但这一对比可以在不将“真理”当作是一个要达到的目标或者一个要被崇拜的对象的名字的情况下形成。戴维森对待真理的方式禁止我们认为探究受制于关于如何赢获真信念的一种标准(除此之外,还有关于如何提供充分辩护的标准)。离开了寻求辩护,就没有任何办法寻求真理。当辩护所向的共同体变得更

加世故，更加复杂，更加了解可能的证据来源，也更有能力构想出种种虚构的新假定和新建议时，辩护就会变得更好。因此，实用主义者们将创造复杂的、富于想象力的共同体的能力置于他们的人类形象的中心，替代了认知的能力。杜威和普特南一致认为，探究的目的就是普特南所谓的“人类繁盛”——在自由、民主、宽容、平等主义的社会里［才］成为可能的那种人类生活。在这样的社会里，艺术和科学取得增长和进步，个性得到宽容对待。

在詹姆斯、杜威、普特南阵营和尼采、海德格尔、福柯阵营——20世纪反叛希腊的人类自身形象的两个最为杰出的部分——之间明显的差异是，那三个欧洲人没有分享这三个美国人对于自由民主社会的热情和乐观主义。尼采——以及早期海德格尔——对于孤独个体的毫不动摇的本真性的坚持，以及他们将意志提升为与理智相对立［的因素］的做法，对于杜威和普特南来说是很陌生的（尽管前两者在詹姆斯的某些段落里找到了一些回响）。实用主义者们没有以叔本华的方式，以意志替代理智，而是倾向于以克尔恺郭尔将苏格拉底与基督作比较的方式，以爱代替知识（见“S·A·克尔恺郭尔”词条）。

对于杜威——这位实用主义者的思辨最为大胆，并发展出最具有历史性的自我意识——来说，人类的荣耀在于他们变成一个自由民主社会之公民的能力，变成这样一个共同体之公民的能力：这个共同体一直努力看到自身边界之外去——既有一种包纳当前被排斥或者被边缘化的人群的眼光，也看到理智和艺术方面富于创新的进取精神。这便是最清楚地使我们有别于其他动物的能力。当然，它预设了使用语言的能力，但是对于杜威来说，具有语言、因此也具有思想，这一点并不意味着穿透表面现象进入现实之真正本性，而毋宁是允许对种种新的现实进

行社会性的建构。对于他来说,语言不是表象的媒介,而是调整人类活动以扩大人类可能性范围的一种方式。这些调整或扩大的过程——它们构成了文化进化——并没有一个被称作至善或至真的预定终点,这就像生物进化没有一个被称作理想生命形式的预定终点一样。杜威的意象总是关于不断增长着的新奇性的,而不是关于会聚(convergence)的。

因此,从一种杜威式的观点来看,实用主义中的自然主义张力——与达尔文达成妥协的尝试——,主要是作为达成如下目标的一种进一步的策略才显得重要:将哲学家们的注意力从形而上学和认识论的问题转移到民主政治的需求问题上去。杜威曾说,他在下面这一点上同意柏拉图:政治是“关于整体的科学”。[柏拉图的]这一评论概括了后面的那个推理的序列。确定存在什么事物,就是一个确定对事物的哪些描述将最好地满足我们的需求的问题。确定我们的哪些需求应当被满足,就是一项关于“人类将变成什么样”的一项共同反思任务。这种对于自我超越的合作性探究,只有在一个民主社会里才能最好地完成。因此,哲学家们应当停止追问现实或知识的本性,代之以通过澄清“人类的种种关于他们自己时代的社会的和道德的冲突的观念的努力”,试图加强和提高这样一些社会的制度。

2

实用主义和浪漫主义

（哥伦比亚版本）

实用主义的核心，是拒绝接受符合论的真理观以及“真的信念是对实在的精确表象”这种看法。而浪漫主义的核心，则是“想象力优先于理性”这一论题——断言理性只能追随想象力开拓的道路前进。这两种运动都是对如下这种看法的反对：有某种非人类的事物在那里存在，而人类则需要与它相接触。在今天的演讲中，我想追踪如下两者之间的一些关联：一是詹姆斯和杜威对海德格尔所谓的“西方存在-神学传统”的拒斥，一是雪莱断言诗“既是知识的核心，又是知识的边缘（circumference）”。

我拟从对真正的实在者①的形而上学的、存在-神学的探索开始。常识在一事物表面的颜色和其真实的颜色之间、在天体表面的运动和它们真实的运动之间、在乳脂替代品和真正的奶油之间、在真假劳力士表之间作出区分。但只有那些研习过哲学的人才会追问，是否真劳力士表真的是实在的。［除了研习哲学的人之外］没有人认真对待柏拉图在以大写字母“R”［开头］的实在（Reality）②和以大写字母“A”［开头］的表面现象（Appearance）之间作出的区分。这一区分是形而上学的宪章。

巴门尼德通过构想出以大写字母“R”［开头］的实在的观念，发起了西方哲学传统。他将树、星辰、人类和诸神全裹进一个被称作“一”的全面之物中了。然后，他从这一全面之物那里

往后退，宣称它是惟一值得知晓的事物，但永不能为有朽的人所知晓。柏拉图因对某种甚至比宙斯都更庄严、更不可接近的事物的这一暗示而着迷，但他更乐观。柏拉图提出，为数很少的一部分有天赋的有朽者可以通过效仿苏格拉底，赢获通达他所谓的“真正的实在者”的道路。自从柏拉图以来，就一直有人担心我们是否能赢获通达实在的道路，或者是否我们认识机能的有限性使得这样的道路不可能了。

尽管如此，没人担心我们是否在认知上可以通达树、星辰、奶油或者手表。我们知道如何把关于这些事物的一种合理的信念与一种[关于它们的]不合理的信念区分开来。如果“实在”一词仅仅被用来指所有这类事物的集合，那就不会产生任何关于通达它的道路的问题了。[如果这样的话，]这个词永远也不会被大写。但是，当它被赋予了巴门尼德和柏拉图所赋予的那种意义之后，没人能说清楚什么能被视作对一种关于由此术语所指的事物的信念的辩护。我们知道如何更正我们对物理对象的颜色、行星的运动以及手表的起源的信念，但我们不知道如何更正我们对于事物的最终本性的形而上学信念。形而上学不是一门学科，而是一个理智游戏场。

日常事物和实在之间的区别是这样的：当我们学会如何使用“树”这个词时，我们就自动获得了关于各种树的许多真信念。正如戴维森主张过的，我们关于像树这一类事物的大部分信念必定是真的。因为倘若某人认为各种树都很典型地是蓝色的，而且它们从不超过两英尺，我们就会下结论说，不管他说的

---

① “the really real”，请注意这里“真正的(really)”、“实在的(real)”和下文中“实在(reality)”之间在词源上的直接关联。——译者

② 本文中，以大写字母开头的“Reality”指巴门尼德和柏拉图意义上的终极实在，译者一律译作“实在(Reality)”，其他词(比如“表面现象”)仿此。——译者

是什么,那都不是树。戴维森的观点是,在我们提出"是否关于某一事物的某个特殊信念错了"的问题之前,必定有了许多为大家所共同接受的关于这一事物的信念。一旦这样的问题被提出来,那些被共同接受的真理就都可以被质疑,尽管它们显然不可能一下子全都[受质疑]。一个人只能在愿意接受常识就某物持有的其余观点时,才能不认同常识就它所持的某一观点。否则这个人就无法说出他要说的话了。

然而,涉及实在时,没有任何像常识这样的东西。不像有关树的情况,不存在为俗众和有学问者所共同接受的任何平常的说法。在某些知识分子群体里,你可能发现他们一致赞同实在的终极本性是原子和虚空。在另外一些人那里,你发现他们一致同意实在的终极本性是非质料的、非时空性的、神圣的存在。形而上学家们之间关于实在之本性的争吵之所以看起来如此滑稽可笑,是因为他们中的每一个都感到可以随意拾取他们最喜爱的某些事物,并宣称它们具有存在论上的特权地位。尽管实证主义者、实用主义者和解构主义者们作出了一些杰出的努力,存在论在当代哲学家那里仍然像在德谟克利特和阿那克萨戈拉的时代一样流行。

我关于为何存在论依然如此流行的猜想是,我们仍然不情愿对浪漫主义的如下论点让步:想象力设立了思想的边界。古代的哲学与诗之争和晚近的科学与人文之争,其核心就是哲学家们和科学家们对于如下看法的恐惧:想象力实际上可能会被完全接受下来。但事实的确如此。想象力是语言之源,而思想如果没有语言就是不可能的。对这样的思想的反感促使哲学家们受到这样一种需求的困扰:要获取通达实在的某种道路,这种道路没有被语言的使用中介过,并先于语言的使用。因此,在去除存在论之前,我们就必须先去除对这样的非语言式通道的希

望。这将使得去除这样一种看法成为必要:人类的心灵被分成一个好的部分(它使我们与真正的实在相接触)和一个坏的部分(它从事自我刺激[self-stimulation]和自动暗示[auto-suggestion])。

为了去除这一串不太好的看法,我们不要把理性当作一种探索真理的机能,而是要把它当作一种社会实践——将社会规范推行到符号和声音的使用上,这样一来就使得使用词语而不是鸣叫成为完成事情的一种方式成为可能。成为合乎理性的,就是服从于这些规范。这就是为什么在某个社会被认为合理的东西在另一个社会就被视作不合理的原因。“某些社会要比另一些社会更合理”这样的看法预设了:我们具有通达某种规范性之源——除了我们周围人们的种种实践——的方法。对于获得这种通路的希望,[不过]是通过获得到达实在者的非语言性通路逃避语言的希望的另一种形式[罢了]。

我们不要认为想象力是产生视觉或听觉方面的种种形象的机能,而是要将它当作通过提出使用符号与声音的更好的新方法,来改变社会实践的能力。成为有想象力的——这与“成为仅仅耽于幻想的”意思相反——就是做出某种新的事情,并足够幸运地使这种新奇性得到周围的人的接受并被吸收到他们的行事方式中去。幻想与想象力之间的区别在于如下两种新事物之间的区别:一种没有得到周围的人的接受与实行,另一种则得到了。那些我们无法征用和利用其新事物的人们,我们称为“傻瓜”,或者精神病。那些其看法以其有用而打动了我们的人,我们高呼其为“天才”。这就是为什么像苏格拉底和尼采这样的人,被他们当代人中的一部分称作疯子,而被另一部分称作天才的原因。

联系到我所概述的人类的种种能力,那么对说服而非强迫

的使用,就是堪与河狸的水坝相比的一项创新了。就像众河狸通力合作修建水坝一样,语言是一种社会实践,当某些天才最先开始使用声音而不是身体上的强制——说服而不是强迫——来使他人与自己合作时,语言就开始了。语言之开端,并非由于人们赋予他们先已有所思考的事物以名称,而是由于人类的始祖以一些创新的方式来使用声音,这就像河狸的始祖通过以一些创新的方式挪动树枝和泥浆来开始筑坝的实践一样。语言在数千年的时间里得到了扩展,而且表现得更富有弹性了。这不是通过在具体对象的名称之外加上抽象对象的名称来完成的,而是通过找到一些如此使用符号和声音的方式:并不直接与环境中的急迫需求关联起来。具体者与抽象者之间的区分不过就是对报告知觉有用的表达与不适合作如此这般使用的表达之间的区分。是怎样的表达,就会怎样随环境而变化。

依据这种观点,像"重力"和"不可剥夺的人权"这样的表达,都不应被当作是一些具有神秘本性的实体的名称,而要看作一些声音和标志,各方面的天才们对它们的使用就产生了更广更好的社会实践。理智和道德上的进步,并不是一个越来越接近一个先行目标的问题,而是一个超越过去的问题。当天才的河狸们以树枝和泥浆做出一些新奇的事情时(这些东西后来就被吸纳到了标准的河坝建筑实践中去),河狸的水坝就得到了改进。艺术和科学在数千年里之所以获得改进,是因为我们那些更有天赋的古人不仅仅以种子、泥土、矿石,也以声音和符号做出了一些新奇的事情。根据我所提出的实用主义观点,我们所说的"增长了的知识"不应被设想成通向实在者的增长,而[应被设想]成做事的能力——参加那些使更丰富、更充足的人类生命成为可能的社会实践的能力。这种增长了的丰富性不是真正的实在者、或者理性穿透现象假面的能力而施加到人类心

灵之上的一种磁力的结果。它是当前的人类和过去的人类之间的一种关系,而不是人类和非人类之间的一种关系。

我刚刚总结完的这种观点常被称作“语言学唯心主义”(linguistic idealism)。但这个术语将唯心主义(关于实在的最终本性的一种形而上学论题)与浪漫主义(关于人类进步之本性的一种论题)混在一起了。后者是雪莱写下下面这句杜威后来以赞赏的口吻加以引用的格言时提出来的:“想象力是善的最主要工具。”除了杜威,还有詹姆斯,他在下面的段落里重构了浪漫主义:

> 要不是有了或大或小的发明家们的创新,以及其他人的模仿,人类将一事无成——这是人类进步当中仅有的一些能动的因素。
>
> 天才的个人指出道路,设立原型,普通人就接受和跟随。世界历史就是各种原型之间的竞争。(《论文与访谈集》,第 108 页)

在这个段落里,詹姆斯回应了爱默生,后者的文章“圆圈”可能是对我所描述的那种浪漫主义观点的最好表达。爱默生在那里写道,“人类的生命”,

> 就是一个永远在扩展着的圆圈,它从一个无法察知的小圆环向四面八方冲去,冲向新的、更大的圆圈,没有休止。圆圈的这个层层扩大的生长过程,其扩大的程度取决于个体灵魂之真理或力量……每一个最终结果只是一个新的系列的开端……在我们周围,没有

任何外部，没有任何围墙，没有任何圆周。[重点号为笔者所加。][1]那个人在完成他的历史——多么好！多么具有决定性！他是如何赋予万物一副新面貌的啊！他在蓝天上描画。瞧！在[圆圈的]另一边，也有一个人出现了，他在我们刚刚宣布轮廓的那个圆圈周围，又画出一个圆圈。然后，我们的第一个发言者已经不能代表人类，而仅仅是第一个发言者了。他惟一的本领就是立即在他的对手外围画出一个圆圈……在明天的思想中有一种力量，将你发布的一切，一切的信条，各民族的一切文献都高高抛起……人们就像下一个时代的预言家一样行走。(《全集》，现代丛书版，第281页)

爱默生在这篇文章中下的最重要的断言是，没有被称作"实在者"的任何围墙。在语言外面，没有任何语言力求充分加以表达的事物。人类的每一个成就都只是一个更大的成就的发射台。我们永远也不会找到一些极其完美的、使得充满想象力的重新描述变得无意义的描述。探究没有任何预定的终点。只有种种更丰富的人类生活等待着人类去过。

正如詹姆斯在回应爱默生一样，爱默生也在回应雪莱和柯尔律治[2]。他们也力倡人们应该像下一个时代的预言者一样前进，而不是生活在对上帝的恐惧或者理性之光中。雪莱在他的"护卫诗歌"中有意明确地扩展了"诗歌"一词的含义。他说，这

---

① 原文所有。——译者

② Coleridge(1772—1834)，英国诗人、批评家，浪漫主义流派的倡导者，同威廉·华兹华斯一起出版《抒情歌谣集》(1798年)。——译者

个词"可以被定义成'想象力的表达'"。雪莱接着说,在这种更广的意义上,诗歌就"与人类的源头同生"(第 480 页),也是"一种影响力,它不被感动,却感动别人"(第 508 页)。它是"某种神圣的事物……既是知识的中心,又是它的边缘;它理解一切科学,而科学则必定求助于它。它既是一切其他思想体系的根,也是它们的花"(《雪莱诗歌散文集》,第 503 页)。正如启蒙运动强调和神化了理性一样,雪莱和其他浪漫主义者强调和神化了想象力。

就像杜威和詹姆斯一样,尼采是爱默生的一个崇拜者。在他们三个人那里,浪漫主义的进步观开始从唯心主义的如下主张那里松脱出来:实在的内在本性是精神,而非物质。但尼采的贡献尤其重大。像柯尔律治这样的人携着唯心主义形而上学来与浪漫主义同行,是很容易的——这是一种诱惑,爱默生本人偶尔也会屈从于这种诱惑。因为一种精神的形而上学似乎就是如下主张的一种自然的伴随物:对诸事物的描述中,没有任何一种是不会被另一种更富有想象力的描述超越和替代的。但在《悲剧的诞生》中,尼采使诗与哲学之争重新登场,在他的后期著作中,他展示了一个完全非形而上学的浪漫主义版本的样子。

通过将苏格拉底当作又一个神话创作者,而不是某个利用理性来冲破神话之迷雾的人,尼采使我们将巴门尼德和柏拉图看作异常强势的诗人。尼采看待这两个人所发起的哲学传统的方式,使得他将德国唯心主义和英国经验论同样看作这样一种急切要求的产物成为可能:寻找通达实在者的直接道路。尼采帮助我们将这种急切要求看作懦弱和没有能力承认我们的有限性的产物。他将这两场运动都看成是希望寻找到某种无法重新描述的、将胜过诗的东西。尼采使我们有能力将康德和约翰·斯图尔特·密尔视作同一类型下的两个人:他们都急于找到一

面围墙,一面想象力不可跳出、变化着的社会实践也无法拆毁的墙。

在后期的工作中,当尼采催促我们要变成"我们自己生命的诗人"[*die Dichter unseres Lebens*]时,他是在回应席勒和雪莱。但他想走得更远。他一次次不厌其烦地说,这些生命所处的世界,是人类想象力的一个创造物。在《快乐的科学》中,他在下面这个段落里概括了他对苏格拉底和柏拉图的批评:

> [更高的人类蒙蔽了他自己]:他说他的本性是沉思,因而没注意到他也是真正的诗人,是生活的持续不断的创造者[der eigentlich Dichter und Fortdichter des Lebens]……正是我们,这些且思考且感知着的人[die Denkend-Empfindenden][1],一直在真正创造某些尚不存在的东西:由各种评价、颜色、重量、视角、比例、肯定和否定构成的整个永恒增长着的世界。我们发明的这首诗在不断地被那些所谓实践的人(我们的演员)内在化操练和转化成虚幻和实在——实际上是转化成平凡之物。只有我们这些创造世界的人,才关心人类!(第301节)

对这个段落的一种保守的解释将会认为它说的是:尽管自然肯定不是我们所创造的,但我们一日不对它作最后润饰,它便一日对我们没有任何意义。我们以另一个与我们相关联的世界来覆盖自然,那是惟一一个能让人适当地生活的世界。感官同样地给了我们和动物以通达自然世界的方法,但我们人类又通

---

① 本段引文中的几处方括号都是原文所有。——译者

过下面这些做法而添加了第二个世界：将一首诗内在化，因此而使得这两个世界似乎同样地不可逃避。在自然科学之外，理性在第二个世界中工作，追随着想象力所打开的道路。但在这些科学之内，自然本身[也]展示出道路。

这种保守的解释可能会使爱默生满意。它为雪莱的这样一种主张提供了一种似乎很合理的注释：诗人是无冕的世界立法者。它与席勒在《审美教育书简》里提供的认知、道德与审美之间关系的观点是一致的。然而这种解释还不够彻底。它没有考虑到尼采经常反对"实在-现象"的区分——反对希腊人和当代大多数分析哲学家所共有的一种看法：自然在其本身之内，有与人类需求和兴趣无关的一种存在方式。

例如，尼采在《遗稿》里说，"'事物在其本身之内具有一种构造'这种教条的看法是人们绝对必须打破的一种看法"（《权力意志》第558页）。他这样来陈述自己的观点：

> "事物在其本身之内具有一种构造，与解释和主体性无关"，这是一种十分贫乏的假设；它预设了解释和主体性是非本质的，预设了一种脱离一切关系的事物将仍然是一种事物……（《权力意志》第560页）

在类似的段落里，尼采扫除了这样一种常识性的主张：实在具有一种独立于人类对它的描述之外的存在。他对康德的这种更为深奥的看法同样也是一种轻蔑的姿态：在现象世界的后面，潜伏着一种不可知的非时空性的物自体。尽管如此，尼采的教诲却与黑格尔的如下主张有些相似：自然不过是精神的那一不断进展着的自我意识的一个环节。尼采无疑会赞成黑格尔在这一点上的坚持：我们并不将知识构想成接触实在的一种媒介，相

反,我们把它当作精神扩展自身的一种方式。但在反对关于这一自我意识的进展有一种自然的终点——一个最终的统一,在那里,一切张力都被消解了,表面现象被抛到我们身后,真正的实在[向我们]揭示出来——这一点上,尼采却与黑格尔不同。不像黑格尔,尼采的观点纯粹是否定性的,这与爱默生的做法倒是相似的。尼采不说只有精神是真正实在的,而说我们应该停止追问什么是真正实在的这一问题。

尼采从未详尽发挥这一看法,也没有成功地将它表达清楚过。就像许多评论者指出的那样,它不可能与他说过的许多其他的话相融洽。例如,它与下面这个他反复申说的主张就不相容:他本人是第一个摆脱了幻象的后柏拉图主义思想家。尼采一直批判他的前辈们的一点也是对[他们的]懦弱的指责:他们都太胆小,不敢冲破柏拉图对人类境况的解释,他们太怯于描画一个比柏拉图画过的圆圈更大的圆圈。尼采关于一个后形而上学时代的预言也与[他]后期的一些著作中的某些段落不一致,在那里,尼采似乎宣称,权力意志是惟一真正实在的东西。这些段落被海德格尔抓住,为的是将尼采描画成"最后的形而上学家",一种颠倒的柏拉图主义的支持者。

尽管尼采本人有种种不一致之处,他在我所引用的那些段落中提出的浪漫的反柏拉图主义却是一种连贯的哲学立场。这一立场可以通过将尼采与20世纪各派分析哲学家的工作放在一起考察,得到支持和澄清。在下文中,我将详述由维特根斯坦提出的一些论点,以及由塞拉斯、戴维森和布兰顿加以发挥的其他一些论点。我认为,这些论点有助于合理地解释浪漫主义者的"自然本身是我们人类写下的一首诗"这一主张,以及"理性只能追随想象力开掘的道路,只能重新安排已经由想象力创造出来的那些要素"这一主张。

我所列举的这些分析哲学家在拒斥经验主义这一点上是团结一致的。他们拆穿了这样一种观点:动物与人类都是通过它们的感官来获得关于这个世界的信息的。他们否认诸感官提供了一个可供想象力围着,编织那些脆弱且短命的圆圈的稳固不变的核心。依据他们的解释,诸感官并不享有一种特殊的与实在的关系——这种关系能将它们的判断与想象力的判断区分开来。

认为它们享有这样一种特权关系的看法,可以追溯到柏拉图在心灵和蜡板之间的类比上去,亚里士多德将这一类比又塑造成下面这种学说:诸感官具有被感知对象的种种性质。从那以来,人们就认为将感知描绘成一个把外在于有机物[①]的事物塞入有机物之内的过程——或者是通过像亚里士多德那样的同化的方式,或者是通过像洛克的经验主义和当代认知科学那样的表象的方式——是很合理的。依据这种传统的解释,在一种如自动调温器那样简单地依据环境而发生改变的机制和一个具有能包含对环境的诸种表象在内的神经系统的有机物之间,就有一种巨大的差别。自动调温器只是作出反应。有机物则获取信息。

依据反经验主义的看法——倘若尼采碰到过这种看法,他一定会欢迎它的——在自动调温器、狗、前语言阶段的婴儿之间,除了在对环境中的刺激作出种种反应的程度这一点上有区别之外,是没什么区别的。野兽和婴儿都能够有区别地作出反应,但都不能获取信息。因为在有能力组织那一信息的语言存在之前,是不存在获取信息这样的事情的。当第一批原始人通过做出断言、并以进一步的一些断言来支持该断言,来相互为他

---

① 在本书中,“有机物”(organism)泛指生物,有些时候还特指人。——译者

们的行为辩护时,信息就进入了宇宙。只有有了推论性的辩护,才有信息存在。在给出和要求业经论证的理由这种实践之前,这些原始人互相之间发出的声音并不比四周分子的运动向自动调温器传递信息或者消化酶向胃里的食物传递信息更能传递信息。

接受这样一种对感知的替代性解释,就意味着要放弃传统关于语言学习的说法——语言开始于人们为他们已经有所思考的事物赋予名称。因为依据这种解释,一切多过于对不同刺激作出不同反应的能力的知晓(awareness),都像塞拉斯说的那样,是"一种语言事件"。野兽、向日葵、自动调温器和人类婴儿都能作出各种互有差异的反应,但知晓、信息和知识则只有在获得语言之后才成为可能。

根据塞拉斯和维特根斯坦所共有的看法,具有一个概念就是对一种语言表达的用法熟悉了。尽管经验主义者们认为概念是心灵的(mental)表象,塞拉斯和维特根斯坦还是没有使用奎因所谓的"'观念'①观念(the idea idea)"。放弃"观念"观念,就意味着将拥有心灵当作是拥有某些社会技巧——寻获给出和追求理由的技巧。具有心灵,不等于在脑壳之中具有一座电影院,让对各种环境的一些连续的表象在银幕上闪过。它是通过使用劝说的方法来得到人们想要的东西的能力。

根据这种看法,在有交谈中的[信息]交换之前,既没有概念,也没有信念或者知识。因为说一条狗知道它的主人是谁,或者一个婴孩知道他的母亲是谁,就像在说一把锁知道正确的钥匙何时插进来了,或者一台电脑知道何时输入了正确的密码一样。说青蛙的眼睛告诉了青蛙的大脑某些事情,就像是说螺丝

---

① 前一个"观念"或可翻译成"理念",下同。——译者

起子告诉了螺丝某些事情。当有机物发展出一些允许这些有机物考察对事物的各种待选的描述中相关的优劣情况的社会实践时,机器与某种绝对不同于机器者之间的分界线就出现了。机器停止的地方,自由就开始了,那就是我们进入元语言的地方——在我们能讨论是这些词语还是那些词语能最好地描述一个现成给定的境况的时候。知识和自由是同时出现的。

根据我所称赞的浪漫主义观点,想象力是自由的来源,因为它是语言的来源。正如雪莱所说,它既是根,也是花。情况并非是,我们首先说出了一种仅只报道我们周围正发生的事情的语言,然后才通过富有想象力的重新描述扩展了这种语言。毋宁说,想象性从始至终都是在往回走。"红"和"圆"的概念之为创造物,与"上帝"、"正电子"和"宪政民主"[这些概念]之为创造物一样富有想象力。将"红"这个词投入流通,这是一个堪与牛顿劝说人们开始使用"重力"①这个概念相提并论的壮举。因为,在某些早期原始人开始谈论事物在颜色方面的差异之前,没人知道"红"为何物,这就像在牛顿开始描述一种既造成弹道又造成行星轨道的神秘的力之前,没人知道"重力"为何物一样。提出这样一种看法是需要想象力方面的天才的:所有人在看见鲜血、秋天的枫叶和日落的西天时,都发出同样的声音。只有当这样的提法被认真对待并付诸实施的时候,原始人才开始具有心智。

至于"圆"的概念,在一些天才开始使用我们译作"圆"的声音之前,"在满月和树干之间有些共同点"这一点并非显而易见。没有任何事物是显而易见的,因为"显而易见"并非是一个适用于尚未使用语言的有机物的观念。自动调温器、野兽以及

① gravity,或译"万有引力"。——译者

前语言的人类婴儿,它们并未发现任何显而易见的东西,即便它们都以可预料的方式对各种刺激作出反应。“前语言的显而易见性”是与笛卡儿主义的这个传奇说法分不开的:在脑壳里有一个观众,坐在一个小剧院里,看着各种表象轮番上台,当它们经过时就赋予它们以名称。这种说法在塞拉斯描述经验主义者们关于一个小孩的心智遇到了蜂拥而至的感觉的景象时,遭到了奚落。“啊”,这个心智以它自己私人的小语种对它自己说,“现在是这个! 那个又来了! 还有另一个——多么壮观的标本! 用密尔的方法来看,这一定就是妈妈说的‘红’了!”

在这幅笛卡儿主义的图像中,孩子的心智在学会任何词语之前就已经知道颜色和形状之间、红和蓝之间的差别了。相反的看法是由尼采在《遗稿》的另外一段中提出来的。在那里,他写道,“在一个没有任何存在者的世界中,某个由同一的情况(cases)构成的可计算的世界必须首先被创造出来”(《权力意志》第568页)。他要是以“在一个没有任何知识的世界中”代替“在一个没有任何存在者的世界中”,那就更好了。如果我们以那种方式加以重写,我们就可以将他解读成是在说,如果没有可辨识的事物,你们就不可能有知识,而且在人们能使用像“同样的形状”和“不同的颜色”这样的术语之前,根本没有辨识行为。只有在我们能表达如下这类想法的时候,我们才开始具有知识:这一事物与那一事物颜色不同,但形状相同。经验主义传统将具有这种想法的能力分派给野兽和前语言的婴儿。我所提供的反经验主义观点认为,将它分派给他们,就像将“天比往常要冷”这种想法分派给一台自动调温器一样荒谬。

在我所使用的意义上,想象力并非人类特有的能力。正如我早先说过的,它是与社会有益的新奇性保持同步的能力。这是牛顿与某些热切而又机灵的河狸所共有的一种能力。但给出

或者寻找理由则是人类特有的[活动],而且与理性在范围上相同。一个有机物越是能通过劝说而非强力得到它所想要的东西,它就越是具有理性。比如说,尤利西斯就比阿基里斯更有理性。但如果你不交谈,你就无法使用劝说的方法。没有想象力,就没有语言。没有语言方面的变化,就没有道德或者理智方面的进步。理性是一个在语言游戏中做出一些被允许的步骤的问题。想象力创造了理性得以运作的游戏。然后,由柏拉图和牛顿这样一些人加以示范,它不断修正这些游戏,以使它们更有趣、更有利。理性无法走出想象力最近划出的圆圈。在这个意义上,想象力优先于理性。

我上面勾勒的尼采的看法,常常被描绘成这样的学说:一切都是由语言"构造"的,或者一切都是"在社会中构建的",或者一切都是"依赖于心灵的"。但令人绝望的是,这些说法都具有误导作用。像"构造"和"构建"以及"依赖"这些词,在作为它们最初家园的语言游戏中,都涉及到因果关系。它们被用来解释某事物如何开始存在,或者如何能继续存在。例如,我们说美国是由最初的十三个殖民地构造起来的,木屋是由木匠们构建的,而儿童们则依赖于他们父母的养护。

但哲学家们以误导性的方式说红(像重力一样)是由语言构造的,或者圆(像性别一样)是一种社会性的构建物,这时候他们并不是要主张一种实体是因另一种实体才存在。他们并非提出了一种关于因果关系的荒谬假定。这样的关系只在尼采所谓的"由同类的情况构成的可计算的世界"——一个由可辨识的对象构成的世界——里才有效。一旦我们辨识出这样一些对象,我们就可以考察因果关系,但若问起包含这些对象的世界从何而来,则是毫无意义的。你可以在感性的、古生物学的意义上

问树木和河狸从何而来，也可以在感性的、天体物理学的意义上问星体从何而来，但你不可能使得关于一般时空对象从何而来的问题具有任何意义。

柏拉图在《蒂迈欧篇》中提出了这个不幸的问题，而奥古斯丁和晚期基督教神学家们则相信他们自己给出了一个体面的回答。康德将这个问题转化到一个新的基调上去了，并给出一种富有想象力的说法，回答了这个问题；这个说法讲的是，由物自体与我自身之间的互动以某种方式产生的那些不可言说的直观，是如何由先验自我塑造成形的。康德说法中明显的内在不一致性不久就给了唯心主义一个坏名声。但我所勾画的尼采的看法，则既避开了任何这类说法，又保存了唯心主义当中的真理因素——即这样一个论题：没有任何前概念性的认知通道可以通达对象。我们通达河狸、树木、星体、我们自己的主体性或者先验自我的惟一的认知性道路，在于我们自己使用像“河狸”、“树木”、“星体”、“主体性”和“先验自我”这类表达方式的能力。

康德的错误在于将这样一个论题——可识别的事物是与我们对它们的那些用以进行识别的描述不可分的，居于语词与其对象之间是不可能的——表达成了有关这些事物从何而来的命题。黑格尔通过以绝对唯心主义替代先验唯心主义，避免了这个错误。但黑格尔是以柏拉图-笛卡儿式的“质料性存在-非质料性存在”之分来表达他的许多学说的，而且他似乎颇受超出有限的人类境况——到达某个超越时间与偶然之外的领域——这一希望的鼓舞。因此，黑格尔主义——它或许是西方哲学传统最富想象力和最具有原创性的成就——逐渐屈服于实证主义的批判了。黑格尔从赫尔德那里取来的历史主义必须由海德格尔这样的后尼采哲学家重新加以表达，才能与黑格尔在末世论

方面虽然笨拙、然而又坚持不懈的尝试相脱离。

柏拉图传统的辩护者们常常将我提出的这类观点解释成是在断言，在第一批原始人开始谈话之前，就没有任何红的或圆的东西，而群山也只有在他们开始使用意味着“山”的声音之际才存在。维特根斯坦的反经验主义观点并不是关于事物何时开始存在的，而是关于语言和思想是如何运作的。正如他提出的，命名需要在语言中设置许多个阶段才是可行的：光是指着一个红色的圆球，说出“红”这个字，然后指望婴儿把握住你让它[①]注意的是颜色、而不是形状，那是没用的。维特根斯坦似乎是第一个注意到这一点的人：经验主义描绘的语言学习场景要求我们认为婴儿们在以心灵语言（Mentalese）[②]和自己作交谈——是塞拉斯所说的孩子在领会妈妈称作“读”的东西时用来思考的那种语言。

那个使维特根斯坦、塞拉斯、戴维森和布兰顿与福多等哲学家（他们对于认知科学还心存希望）对立起来的关于前语言的知晓的主题，初看起来可能与想象力的优先性问题不大相干。但在这个演讲里，我一直在努力说服你们相信这一点：这个主题对于讨论如下问题是决定性的，亦即，尼采认为世界是我们创作的诗，而不是某种通过我们的诸感官来和我们交流有关它的信息的事物的看法对不对？我们如何回答这个问题，对于我们决定认为人类在最近的一千年里取得的进步是一个扩展我们想象力的问题，还是在精确表象现实的能力方面的一种增长，是大有助益的。

---

① 婴儿。——译者

② 平克于1995年提出的想法，指我们的思想是寄宿在大脑的某个无声的媒介上，只有在我们需要跟别人沟通时才穿上文字的外衣，以字的形态出现。——译者

当尼采敦促我们“通过艺术的透镜来看科学”时，他是在说，我们不应该将种种新的科学理论视作对实在者的表象，而应该视作诗意的成就。雪莱的格言“诗人是无冕的世界立法者”，要是依照尼采的路线来解释的话，就是在宣称，牛顿之于运动规律，正如梭伦之于雅典法律。这两个人都就“为达到一个预定的目标，语言应当如何使用”这个问题提出了一些富有想象力的建议。在梭伦那里，目标是使他的城邦取得更好的社会秩序。在牛顿那里，目标是使得物理现象更可预知。两组建议都很好地服务于这些目标了——至少在某个时期内是如此。在两种情况下，都没有两者之中哪一个——抑或两者都——能更好地把握实在的问题。惟一相关的问题是，我们是否能更好地服务于相关的目标。

这种科学观对于那些最热衷于钻研基本物理粒子的哲学家们来说，不啻是一道驱逐令。这些哲学家把“我们在最近几个世纪里是否在事物如何运作这个问题上有什么收获?”和“我们是否在何者真正实在这个问题上有什么收获?”这两个十分不同的问题混淆起来了。前一个问题的答案显然是“是”。只有当我们假定发现事物如何运作就是一个发现对如其真正所是的事物的描述的问题时，第二个问题的答案才是“是”。德国唯心主义者和尼采所挑战的，正是这个假定。但唯心主义者们认为哲学可以回答有关实在之本性的问题(经验科学无法回答)，尼采则只想阻止人们提出这样的问题。

尼采认为，柏拉图成功地将“真正的实在”流传下来，这是一个富有想象力的伟大成就。但是，对一首伟大的诗的回应是一首更好的诗，而那正是尼采认为自己在写的东西。他要求我们将“真的世界”当作一个寓言，一个由巴门尼德和柏拉图编造的神话。他说，问题不在于它是一个寓言，而在于，它是一个到

如今已耗尽了它的有用性的寓言。我们不应该说，对了解实在的内在本性的希望是一种幻象(illusion)，因为正如尼采恰当地说过的，当我们放弃了一个关于真的世界的观念时，我们也就放弃了一个幻象世界。一首好的旧诗与一首更好的新诗之间的区别，不是对实在的一种糟糕的表象与一种更好的表象的区别。它是一个更小的圆圈与一个更大的圆圈之间的区别。

在这次演讲中，我一直试图说服你们[相信]，尼采写出了更好的诗。如我所见，浪漫主义运动标志着如下这种尝试的开端：以一种更好的传说代替希腊哲学家们的传说。旧的说法讲的是人类如何可能设法回过头去，与他们曾以某种方式疏离开的某种事物——这种事物本身并非人类的创造物，但却阻挡和抵抗一切这样的创造物——重新取得联系。新的说法讲的是，人类如何为了创造一个更好的人类的未来，而持续不断地努力克服人类的过去。

为了使你们相信新的说法要比旧的更适合于我们的目的，我一直要求你们将柏拉图和尼采之间的分歧当作柏拉图所谓的"诗与哲学之争"的一种延续。在这场争执中站在诗这一边，那就得说，对同样的一些事物和事件，有多种多样的描述，而且不存在任何中立的立场，以此来判断一种描述是否优于另一种描述。只要哲学坚持认为存在着这样一种立场，它就会一直与诗争执下去。

柏拉图说过，我们应该尝试以逻辑代替修辞，以标准的运用代替想象力。柏拉图认为，通过追踪回到诸第一原则的论证之路，我们可以达到那种他描述为"达到了超出诸假定之外的某个地方"的目标。当我们达到那个目标的时候，我们就能抵抗住进行重新描述的诱惑了，因为那时，我们就在我们自己与真正

的实在——按照经验主义的观点，视觉方面的知觉会以颜色和形状建立这一真正的实在——之间建立一种“明晰的联系”。正如我们无法否认我们感官带来的证据——无法在我们的眼睛告诉我们某物是红色的时候，使我们自己相信它是蓝色的——一样，柏拉图主义的哲学家也无法在到达柏拉图的那条划分线①的端点时，使自己怀疑其所见。但对于诗人们来说，逻辑上的论证——对演绎方面的有效性规则的服从——只是许多种修辞技巧之中的一种而已。尼采和维特根斯坦都建议我们以爱默生的不断扩展的圆圈的隐喻替代柏拉图的向不可怀疑者攀升的隐喻。

当柏拉图使用划分线的形象来象征从意见到知识的攀升时，当他出于某种目的使用洞喻时，他是暗中承认了：逃离重新描述的惟一路径就是获得某种非推导性的知识——这种知识不依赖于对某种特定的语言表达的选择。到达人们不能不遵从的真理，就是从在语言上可表达的事物那里逃向不可言说之物那里去。只有不可言说之物——它根本就不可描述——才无法以不同的方式来描述。

当尼采说一种脱离其种种联系而被描述的事物将不再是一事物时，他应该被解读成在说，既然一切语言都不过是一个“将某些事物与另一些事物联系起来”的问题，那不可加以联系者也就必然是不可言说且不可知的了。语言是通过——比如说——将血与落日、将满月与树干联系起来，来建立联系的。缺乏可描述性就意味着缺乏联系，因此，我们通达不可描述者的惟一道路就必定是经验主义者对于红、神秘主义者对于上帝的那种直接知晓。从普罗提诺和埃克哈特大师到胡塞尔和罗素，西

---

① 亦即他著名的“线喻”。——译者

方哲学的大部分历史就是一部追寻这样的直接知晓的历史。

正如我曾说过的，尼采将这种追寻视作懦弱的一种症状——没有能力担负这样一种想法：我们应该一直在一丛语词中生活、运动和存在，这丛语词不过就是人类这有限的造物对人类有限的需求作出反应的产物。我以为他这种想法是对的。如果说实用主义很重要的话——如果在实用主义和柏拉图主义之间还有任何实质性区别的话——那就不是因为它在柏拉图主义讲错了的地方讲对了，而是因为接受实用主义的观点，就会改变文化的氛围。它将通过让我们以为通达实在者的非语言性道路的欲求，就像对通过一幅福乐图景获得救赎的欲求一样地无望，来完成世俗化过程。踏出通往承认我们的有限性的这额外的一步，就是对布莱克的那句格言——"一切神灵都居于人的心中"——作出了新的回应。叶芝暗示并改进了布莱克的话，他写道，"无论夜间何种光焰闪烁/都养育我们脆弱的心。"在这次演讲里，我要促请大家重估浓缩在这两行诗里的那种浪漫主义，并将实用主义视作对它的一种散文式的重述。

3

克服传统:海德格尔和杜威

3.1 海德格尔与传统

那些嫉妒科学家的哲学家们认为,哲学家只应处理以中立的术语(这些术语能让所有那些提出各种相互竞争的解决方案的人满意)表达的那些问题。似乎没有了共同的问题和论证,我们就没有任何专业学科甚或将我们自己的思想学科化的方法了。没有了学科,我们大概就[只]有神秘主义、或者诗、或者灵感了——无论如何,也就是某种允许我们逃避理智上的种种责任的东西。海德格尔常常被指责说逃避了这些责任。他的辩护者们答复说,他所逃避的不是思想家的责任,而只是"形而上学"或"存在论"的传统。看看下面这段很典型的话:

> 然而,"存在论"本身,不管是先验的还是前批判的,都会遭受批评,这不是因为它思考了存在者的存在,并因此将存在还原为概念,而是因为它并未思考存在的真理,因而没能认识到还有一种思考要比概念性的东西更严格(……*und so verkennt dass es ein Denken gibt das strenger ist als das Begriffliche*)。①

对这一区分进行深思之际,人们可能会怀疑海德格尔想要同时以这两种方式行事。一方面,我们经常借助于将"思想"等同于论证方面的严格,而把"思想"与所谓的它那些"不负责任的"替代者——神秘主义、艺术、神话创作——区分开来。但不论这段话里的"更严格(*strenger*)"意味着什么,都很难说那是康德或者卡尔纳普或者胡塞尔使用这个词所表示的那个意思;它与论证(argument)或者"哲学作为严格的科学(*Philosophie als strenge Wissenschaft*)②"无关。因此,"更严格"可能指"更困难"一类的意思。从海德格尔的这种视角来看,存在论是摆脱困难

---

① "关于人道主义的书信",收于海德格尔:《路标》(*WM*)(法兰克福:克洛斯特曼,1967年),第187页;英译见《海德格尔基本著作集》(*BW*),大卫·克雷尔编(纽约:哈珀和罗,1977年),第235页。

我使用如下这些缩略语表示相应的海德格尔著作或者其他人对他的著作的翻译:*VA* = *Vorträge und aufsätze*(《演讲与论文集》)(普富林根:内斯克,1954年);*HW* = *Holzwege*(《林中路》)(法兰克福:克洛斯特曼,1952年);*SZ* = *Sein und Zeit*(《存在与时间》)(第七版;图宾根:宁迈耶,1953年),以及*BT* = 麦夸里和鲁滨逊对该书的翻译(*Being and Time*;伦敦:SCM出版社,1962年);*US* = *Unterwegs zur Sprache*(《在通向语言的途中》)(普富林根:内斯克,1960年),以及*OWL* = 彼得·D·赫兹与约安·斯坦博对该书的翻译,*On the Way to Language*(纽约:哈珀和罗,1971年);*N* = *Nietzsche*(《尼采》)(两卷本;普富林根:内斯克,1961年),以及*EP* = *The End of Philosophy*(《哲学的终结》),约安·斯坦博译(纽约:哈珀和罗,1973年)——这个集子包括采自*N*的一些段落,以及对*VA*中"Überwindung der Metaphysik"(形而上学的克服)一文的翻译;*IM* = *Introduction to Metaphysics*(《形而上学导论》),曼海因译(纽黑文:耶鲁大学出版社,1959年),以及*EM* = *Einführung in der Metaphysik*(《形而上学导论》)(图宾根:宁迈耶,1953年);*BR* = 德英对照本的"Brief an Richardson"(致理查德森的信),见W·J·理查德森,*Heidegger: Through Phenomenology to Thought*(《海德格尔:通过现象学到达思想》)(海牙:尼吉霍夫,1963年),第viii—xxiii;*QT* = *The Question Concerning Technology and Other Essays*(《技术问题及其他论文》),威廉·洛维特译(纽约:哈珀和罗,1977年);*ZSD* = *Zur Sache des Denkens*(《回到思的事情》)(图宾根:宁迈耶,1969年),以及*TB* = *Of Time and Being*(《论时间与存在》),斯坦博译(纽约:哈珀和罗,1972年)——对*ZSD*的部分翻译。

正文里作者所附的德文中,"das"前应有一逗号,疑为引用错误。——译者

② 众所周知,这是胡塞尔一本著作的名字。——译者

的简易门径;任何人都可以就一个旧的存在论问题提供一个新的意见。在存在论里,即便是制定出整套的新体系或者“研究计划”,也不是什么特别难的事情。但——比如说——赫拉克利特两者皆没做,他做的是更难的事情。因此,海德格尔不想与他的哲学家同伴们论争,他想说的是,他要做的事比他们尝试做的事情困难得多。

我们现在可能会说,海德格尔说他想做的事情不同于“思想”,这很好。因为“思”当然应该与某种别的东西相对立——可能不是“情感”,但一定是某种和艺术(而不是科学)关系更大的事物,和宗教(而不是哲学)关系更大的事物。当然,海德格尔要从事的事情与那更有关系。但是海德格尔认为,这些各异的区分本身都是形而上学的体系建构的产物。既然对各学科的所有那些常见的区分,以及将人的生活划分成一些阶段或者样式的所有那些常见的方式,都是构造“西方存在论传统”的各派著作家们的产物,那么,我们就很难使用这些区分来给一个意在克服那一传统的人的工作进行“定位”了。但人们仍然可能会被激怒。人们感到,应该有某种标准,可借以判断海德格尔这个同场竞技者。

然而,够让人厌烦的是,海德格尔提出,我们的愤怒感不过是我们得自柏拉图的一种观念的又一产物:哲学被认为是各种论点之间的竞争。两千年后,这一观点的结果就是实证主义和虚无主义。将我们自己从“这里应当有竞争”这种观点之下解放出来,就是将我们自己从他所谓的“对思想的技术性阐释”①之下解放出来。关于这种阐释,他说道:

那一阐释的开端可以上溯到柏拉图和亚里士多

① “the technical interpretation of thought”。——译者

> 德。他们认为,思本身是一种τέχνη,一种服务于作为(doing)和制作(making)的反思过程。但在这里,反思已经被从πράξις和ποίησις的视角来看待了。就此而论,思就其本身来看是非"实践性的"。将思刻画为θεωρία,将认知规定为"理论性的"行为,这些都已经是发生在对思的"技术性"阐释的范围之内的[事情]了。这样一种刻画是针对行动和作为而拯救思并保存其自主性的反动性(reactive)尝试。从那以后,"哲学"就陷入这样一种持续不断的困境中:必须在"科学"面前为其存在辩护。它相信,它能通过将自己提升到科学的行列里,来最有效地完成这一任务。但这样一种努力无异于放弃了思的本质……那时使思回归其基本要素的努力还能被称作"非理性主义"吗?①

所以,我们似乎无法在指责海德格尔为非理性主义的同时又不偏向柏拉图和亚里士多德,[不]逃避问题。我们甚至无法问"关于思想,这两个人谁是对的:柏拉图还是海德格尔?"这样的问题。因为这个问题预设了存在着被称作"思想"的一个主题,对这个主题可能会有各种不同的看法。但海德格尔没有宣示有关这样一种东西的任何看法。他认为,倘若企图就这种东西提供任何看法,那就是忽视了"存在的本质性历史特征"②。既然思想是关于存在的,③而存在在本质上是历史性的,那么情

---

① *BW*,第194—195页(*WM*,第146—147页)。

② 参见*BW*,第220页(*WM*,第170页),那里说到胡塞尔和萨特没能把握住这一点,以及为什么"马克思主义的历史观胜过一切其他的对过去的解释"。也参见*BR*,第xiv页。

③ *BW*,第196页(*WM*,第147—148页)。

况似乎就不会是柏拉图和亚里士多德在“何谓思想”这一点上弄错了。情况似乎并不是,思想——可以说——一直在耐心等待海德格尔的到来,以纠正我们关于它的错误看法。海德格尔说,当——比如说——柏拉图或者亚里士多德将存在表象为ιδέα或者ἐνέργεια 的时候,“这些都不是偶然提出的学说,而毋宁是存在的语词”①。没有任何方法通过退到柏拉图后面并以正确的步子踏上征程,可以更接近存在一些。海德格尔告诉我们,他自己在《存在与时间》中对存在的定义(“绝对的超越者”②)不是一种“要重新开始,并将一切之前的哲学的错误之处暴露出来”的尝试③。他将“由存在的种种潜在的规定性构成的一种不变的统一体”的观点视作“形而上学借其保护而作为存在史发生的惟一一种幻象”④。因此,情况并不是,我们可以将从柏拉图到尼采的形而上学与海德格尔拿来作个对比,看看它们有哪些共同的主题——思想,抑或存在——然后决定是哪一个提供了更好的解释。

总而言之,我们可以下结论说,海德格尔就像历史上的所有哲学家一样好地做到了使那些潜在的批评家们处于守势。不存在这样一种标准:人们可以用它来裁定他而不失之武断。他对传统的种种评论,以及他关于传统强加于他的同时代人的词汇和想象力之上的种种局限的评论,都有相当出色的构思,使得那

---

① *TB*,第 9 页(*ZSD*,第 9 页)。

② “*das* transcendens *schlechthin*”。——译者

③ *BW*,第 217 页(*WM*,第 168 页);参见 *OWL*,第 38 页及其下。(*US*,第 133 页及其下。)

④ *EP*,第 11 页(*N*, Ⅱ,第 411 页)。海德格尔在这个段落里所讨论的这样一种观点——“即便有关存在的本质性成分的语言表达改变了,那些成分……仍然是不变的”——的一个很好的例子就是,最近的哲学史家认为,分析哲学的诸问题一直潜伏于思想史中,只是到现在才变得明显起来。

些试图找到一点点用以开始论争的共同基础的人们自感愚蠢。

3.2　从海德格尔到杜威

到这里，人们可能禁不住要断定"海德格尔根本就不是一个真正的哲学家"。这样做也同样是愚蠢的。才华横溢的海德格尔将每一个原创性哲学家都使用过的策略发挥到了极致。发明一套词汇，用来消解前辈们考虑过的问题，而不是为它们提出新的解答，海德格尔并不是第一个这么做的人。想想霍布斯和洛克对经院哲学家们的种种问题的讨论，以及卡尔纳普和艾耶尔对"种种伪问题"的做法吧。他并非第一个说出这种话的人：直到他那时为止在哲学中得到使用的整个论争方式，都是被误导了的。想想笛卡儿论方法，以及黑格尔论对辩证思维的需求吧。他那看似傲慢的断言——传统耗尽了它一切的可能性①——将那些温和的哲学家们有时在类似评论中表现出来的那种急躁彻底推向了极致："一切赞成或反对功利主义的论点都在1900年之前被彻底探究过了，"或是"对外部世界的一切担忧都源自于对产生感觉与观察对象这两者的混淆"②。一位哲学家在敦促人们使用一套新词汇来陈述哲学主题，或者使用新的论证范式的时候，他不可能求助于前人的判断标准，但他可能获得巨大的成功。经院哲学家们的词汇自17世纪的挖苦之辞后再也没有重新抬起头过。黑格尔之后出现的哲学中，有一

---

① *N*，Ⅱ，第201页。

② 当这样的评论被大批量地提出来（比如由威兹德姆、鲍玛以及《窘境》中的赖尔提出）时，它们容易被忽视，它们被认为是毫不费力的、自我放任的——是缺少耐性、缺少否定的劳作的。但即便是海德格尔最拙劣的论敌，也对使用这样的术语犹豫不决；他尝试去做的事情可能是无法做到的或是有悖常情的，但却不是容易做到的。

半都在尝试由《精神现象学》提供的那种洋洋得意的辩证综合。笛卡儿和黑格尔在他们的许多同时代人看来似乎“不是真正的哲学家”,但他们创造了许多新问题来代替旧问题,以他们光辉的典范,使得哲学一直在前进,并且在回顾之下显得是一个进步过程中的几个阶段。

如果说将海德格尔设想成占有同样的地位有些困难的话,那是因为他并没有像笛卡儿、黑格尔、胡塞尔和卡尔纳普那样说,“过去哲学就是这个样子;让哲学此后也像这样。”而是像尼采、维特根斯坦和杜威那样,海德格尔问道,“假使过去哲学是这个样子,如果有什么不同的话,哲学现在能成为什么样的呢?”像他们一样,他假定哲学可能耗尽了其一切的可能性,追问那些致使哲学存在的动机如今是否尚在,以及它们是否还应该存在。许多哲学家——实际上包括所有那些我们认为奠定了某一运动之基础的哲学家——将之前的整个哲学史视作某一系列错误假定、概念混淆或者对现实的无意识扭曲的澄清。但他们之中只有很少一些人提出过:关于哲学自身——一门不同于[自然]科学的学科,也不容易与艺术或宗教混淆起来——的观念[也]是这些错误开端引起的结果之一。而提出这一点的人就更少了:我们直到现在都不曾有能力为这些错误的假定或混淆的概念提供一个替代之物——可以看清现实。这些为数极少的著作家常常遭到那些自称知道哲学的未来何在的哲学家们的蔑视。海德格尔后期的风格使得人们很容易轻视他,以为他只是某个对论证感到厌倦、躲避到神秘之物中去、放弃了为他总是受人尊敬的前期著作辩护之努力的人。但即便像杜威和桑塔亚纳——他们在没有发现一门叫作“哲学”的特殊学科有任何吸引人的未来这一点上,与海德格尔相似——这样的哲学家,也被认为“不是真正的哲学家”而遭到蔑视。后面这种看法仅仅基

于这样一种考虑:他们既没有为成功地完成旧的"研究计划"提供希望,也没有提出新的["研究计划"]。这就像是说,一个人要成为哲学家,就得对这一职业具有某种最低限度的忠诚——好像人们在没有准备好提出一个新的哲学问题作为替代之前,就不允许消解旧的哲学问题。①

尽管如此,还是有一种用来区分像杜威、海德格尔这样的传统批评家与业余爱好者、门外汉、神秘主义者或者文学爱好者的明显的方法。那就是他们对传统的种种细节进行评论的深度和广度。任何新手都可以将"西方哲学"仅仅作为"概念性的"打发掉。[然而],解释何谓"概念性的",解释"概念性思想"的各种范式所共有的因素,却殊非易事。杜威和海德格尔很清楚他们的前辈们关心的是什么,而且他们都为我们提供了对传统之辩证过程的一种解释。哲学家的自身形象——他对自己的如此这般的认同(而不是,比如一个历史学家、一个数学家,或者一个诗人)——几乎完全取决于他如何看待哲学的历史。那取决于他模仿哪个人,忽视哪些时期和运动。所以,对哲学史的一种新的解释不是一个随随便便可以忽视的挑战。这意味着,只要还有任何具有"谁是对的,海德格尔还是其他人?"这种形式的明智的问题存在,那定是一个历史编纂学的问题②。历史编纂

---

① 这种辩护性的反应在对维特根斯坦后期著作的讨论中尤其常见。我在"保持哲学的纯粹性"一文中考察过对维特根斯坦的这种反应(第二篇论文,上)。

② 固然,海德格尔提醒我们不要认为他只是提供了一个新版本的理智史——就像他提醒我们不要认为他在做任何别人做过的事情一样,参见 *EP*,第 77 页(*N*, Ⅱ,第 483—484 页):"因为我们只了解——也只想了解——历史编纂学(它探究并显明过去的种种要素,为的是现在能利用它们)语境下的历史,所以,对存在史的回忆往往会落入一种幻象,这种幻象使得它像是一种理智方面的历史编纂学,而且还是颇为偏颇和零星的[一种历史编纂学]。但如果对存在史的回忆召唤思想家们,并追寻他们的思想,这种思作为被存在之召唤的声音调谐过的规定性,就是属于这一主张的、倾听着的回应。"我惟一的评论是,杜威对哲学史的评论同样也是属于存在之召唤的一种倾听着的回应。

学较之——比如说——认识论或语言哲学,并不更少争论。毋宁说,对新词汇的接受——人们就“哪些问题是他们乐于消解或忽视的”,“哪些是他们必须要回答的”所作出的半清醒半迷糊的决定——几乎完全是由对人们与哲学史的关系的一种认知所推动的。这可能是对人们在由诸种发现构成的一个进展序列中(就像在[自然]科学中一样)的地位,或者对人们所属的社会的那些新发现的需求和希望,或者仅仅是对哲学史上某些人物与人们一己的需求与希望的关联的一种认知。倘若我们接受了杜威对西方理智史上所发生的事情的描画,我们就对海德格尔在这一历史上扮演的角色有了某种十分特别的解释;那样他就显得像是柏拉图和基督教的彼岸世界的最后一阵颓唐的回声了。倘若我们反过来接受了海德格尔的理解,我们就对杜威有了一种十分特别的描绘;他将显得是一个格外幼稚、格外褊狭的虚无主义者。

3.3 杜威与海德格尔

在下文里,我计划概述一下杜威可能会如何看待海德格尔,以及海德格尔可能会如何看待杜威。这个练习将表明,人们在对于“西方存在论史”的一种“拆解(destruction)”的需求上十分反常地众口一词,如何能与关于什么将继“存在论”而起这一点的一种极端分歧的观点结合起来。我希望,它将通过帮助我们思考如下这一问题,来为我们给海德格尔“定位”提供一个基础:即便人们开始认为哲学传统耗尽其可能性了,还余下多少可供人们自主操作的空间?人们经常指责海德格尔傲慢,这部分地源自如下事实:他很少提到他那时代的其他“思想家”。他留给人们一个印象,即如果还有其他山巅的话,那一定是诗人的居

所。然而下面这幅文化图景绝非海德格尔的发现:在其中哲学不是一种职业,艺术也不是一种商业①,而技术则是某种与“一种乏味的狂暴”(a dreary frenzy)②不同的东西。杜威在其生命的整个后期,都在为我们提供这一图景。杜威可以和海德格尔同样说这些话:

> 任何形而上学,不管是唯心主义的、唯物主义的还是基督教的,都无法与其自身的本质保持一致,当然在它尝试阐明自身的时候也是如此,“把握住”[欧洲的]③这一天命(destiny)……④

但是对于杜威来说,海德格尔接下来对“把握住”一词的解释(“富于思想性地到达和汇集那在存在之最丰富意义上的存在者”)就像他对存在的所有论说一样,只是另一种伪装过的基督教形而上学而已。反过来,杜威的《经验与自然》则很容易被视作唯物主义形而上学的另一个分支:对于虚无主义的胜利的一种温和的重述。

---

① 参见 *OWL*,第 43 页(*US*,第 139 页)。

② 参见 *IM*,第 37 页(*EM*,第 28 页)。

③ 原文所有。——译者

④ *BW*,第 22 页(*WM*,第 171—172 页)。海德格尔区分了欧洲的天命和俄罗斯或美国的天命——后两者是地球上可能已经越过了(到 1936 年为止的)回忆的两个地方。参见 *IM*,第 45 页(*EM*,第 34 页):“欧洲处在俄罗斯和美国的钳制之下,这两者在形而上学上是相同的。”我们不应因这一评论的粗疏性而低估其重要性。如果要看清在海德格尔眼里“思想”何为的话,就必须考虑他强烈的政治意识——它使他允许吉多·施内贝格尔在《海德格尔补遗》里重印该文时保留该评论(伯恩,1962 年);这就像在理解杜威何以敦促人们“重建哲学”时必须记住他强烈的政治意识一样。关于海德格尔对哲学施于民族和国家生活之上的影响的复杂感情,可参见 *IM*,第 10 页(*EM*,第 8 页)。

为了防止这样一种表面化的相互拆台，请允许我考察一下这两者之间一些明显的共识。我将援引他们在四个主题上相互平行的看法：(1)古代哲学中在沉思和行动之间的区分；(2)围绕认识论的怀疑主义打转的那些传统的笛卡儿式问题；(3)在哲学与科学之间的区分；以及(4)在这两者[①]与“美学事物”之间的区分。

杜威从“神圣者”与“幸运者”之间的区分开始，来讨论理论与实践之间的区分[②]。他认为宗教——及其继承者哲学——关注的是前者。技艺——及其继承者技术——则留意后者。因为哲学“继承了以往宗教所关心的领域”[③]，它自然就接受了“这样的观点（这观点自希腊时代开始就一直统治着哲学）：知识的任务就是揭示那在先的真实者”[④]。加上从宗教那里继承来的进一步的假定（“只有完全固定的和不变的才可能是真实的”），那么自然而然，“对确定性的寻求就规定了我们基本的形而上学”[⑤]。“形而上学是对作为更高的一些道德与社会价值之来源与保障的习俗的一种替代”[⑥]，而且会一直如此，直到我们认识到“哲学的独特任务、问题和主题乃是产生于共同体生活中的种种压力和张力的，在这种共同体生活中，一种现成的哲学形式

---

① 指哲学和科学。另，本文中“科学”均指自然科学，除容易混淆之处外，译者不另标明。——译者

② 见杜威，《确定性的寻求》(*QC*)（纽约：魔羯书社，1960年），第11页。杜威的其他一些著作标题的缩略方式如下：*RP*代表《哲学的改造》（纽约：多佛尔，1958年）；*AE*代表《艺术即经验》（纽约：魔羯书社，1958年）；*EN*代表《经验与自然》（纽约：多佛尔，1958年）。

③ *QC*，第14页；对比海德格尔的*IM*，第106页（*EM*，第80页）：“尼采说基督教是人民的柏拉图主义，这是对的”；参见*EP*，第24页（*N*，Ⅱ，第427页）。

④ *QC*，第17页。

⑤ *QC*，第21—22页。

⑥ *RP*，第17页。

产生了"①,直到哲学作为对种种道德和制度的批判,占领了"形成了被标榜为'时髦'的种种哲学'问题'的……种种二元论的整个巢穴"②。像主体-客体、心灵-质料、经验-自然这样一些狭小的二元论都被杜威视作神圣者与幸运者——不朽者和那过一天算一天的③——之间那个巨大的二元论的一些辩证性的缩减形式。倘若我们克服了所有这些二元论,那时哲学就会成为:"不是一些要超越到经验之外去的不可能[成功]的企图……而是对人们努力表达经验中的种种事物(他们在最深刻的意义上、最富有热情地依附于它们)这一现象的一些重要的记录"。④

对于海德格尔来说,将存在与那毫无变化地持存、能确定地知道和能以数学的方式来对待者混同起来,这也是使哲学成为如今这副模样的关键性的第一步。因为当希腊哲学家们谈论存在时,更喜欢名词,而不喜欢动词⑤,更喜欢动名词,而不喜欢动词不定式⑥——因为柏拉图抛弃了赫拉克利特将 *πόλεμος* 与 λόγος 结合的做法,而将 *φύσις* 和 *ἰδέα* 结合在一起——我们由此被推上了存在论之路。

在斗争止息的地方,诸存在者并未消失,但世界离

---

① *RP*,第 v 页。

② *RP*,第 xxxi 页。

③ day-to-day,这是按字面意思翻译,但带上了一些贬义,原文中是没有这种贬义的。若取中性一点的译法(比如"日常的"),则又表达不了"一天又一天"的意思,两难,故特注明。——译者

④ *RP*,第 25 页。

⑤ 参见 *EP*,第 55—56 页(*N*, Ⅱ,第 458—459 页)。参见沃纳·马克斯:《海德格尔与传统》(依文斯敦:西北大学出版社,1971 年),第 126 页。

⑥ 参见 *IM*,第 69 页(*EM*,第 52—53 页),对比第 57 页及其下(*EM*,第 43 页及其下)。

> 开了。诸存在者不再获得维持(也就是如其所是地获得保存)。现在,它们只是被人发现现成地在那儿,是一些材料……存在者变成了一个对象,不管是被注视(观点,图景)[的对象],还是被施以行动(产品和计量)[的对象]。原先那产生出世界的力量,φύσις,堕落成了一个待复制和模仿的原型。自然变成了一个特殊的领域,被从艺术和一切可依据规划加以塑造者那里分化开了。[1]

这里,和杜威将行动与沉思之间的区分看作自由人和奴隶之间的分裂的一种反映[2]不同,海德格尔将这一区分看作产生于一种源初统一意识最初的分裂——这种分裂大约被视作一种命运(这是表示存在[Being]的许多词语之一),而不是在因果关系的层面上被解释成某种自然环境或社会建制的产物。但杜威和海德格尔一致认为,最初对一种观看性的知识观及其对象的接受,已然规定了接下来的哲学史。海德格尔在《存在与时间》中宣称对应手存在(*Zuhandensein*)的忽视造成了笛卡儿关于外部世界之实存的问题[3],这与杜威反复申说的如下观点是平行的:出现于 17 世纪的

---

① *IM*,第 62—63 页(*EM*,第 48 页)。我以"beings(诸存在者)"代替[英译者]曼海姆所采用的"essents",作为对 *Seienden* 的翻译,这是为了使这段话与我采自[其他人的]译文的其他文本保持一致。

② 参见 *RP*,第ix页。

③ 参见 *BT*,第 15—21 节,尤其是第 98—99 页(*SZ*,第 69 页)对"应手存在(*Zuhandensein*)"观点的引入,以及第 130 页(*SZ*,第 97 页)上的断言:"因此,笛卡儿就在世界之内到达诸实体之**通路**的可能的种类问题进行的讨论,是由一种关于存在的观念统领着的,这种观念乃是从由这些实体本身所构成的一个确定的领域中搜集来的。"后面这个领域就是现成存在(*Vorhandensein*)的领域,关于后一种观点和柏拉图、亚里士多德关于 ἰδὲα、ἐνὲργεια、οὐσὶα 的观点的关系,参见韦内·马克斯,前引著作,第 Ⅱ 部分,第 1 章。

“种种二元论的巢穴”应归因于不朽的沉思对象与工匠的那些可锻造对象之间最初的那种分裂①。对于杜威和海德格尔来说,“对象是某种要被观察和表象的事物”这样一种观念导致了主体主义:

> 当诸对象被从经验——经验使我们能通达对象,使对象得以发挥作用——那里孤立开来时,经验本身便被还原成单纯的经验活动之过程,而经验活动则因此被当作本身也是完满的东西……自从17世纪以来,这种将经验作为主体个人经验(它与自然对立,后者完全由物理对象构成)之对等物的[经验]概念就在哲学中造成了一场浩劫。②

杜威的描述与海德格尔对从柏拉图通过笛卡儿到康德的[思想]序列的解释非常一致,比如说:

> *Subiectity* 最终说的是:诸存在者在 ὑποκείμενον(它在实在物在场的情况下具有成为 πρώτη οὐσία 的特性)的意义上都是 *subiectum*③。在其作为形而上学的历史上,存在彻头彻尾是 *subiectity*。但当 *subiectity* 变成主体性(subjectivity)的时候,那自笛卡儿以来就一直很突出的 *subiectum*,那自我(ego),就具有了优先性。④

---

① 参见 *QC*,第22页,那里讨论了唯心主义和实在论常见的一种假定:“探究的实施将那进入了被认识对象之建构中的实践活动的一切因素排除在外了。”

② *EN*,第11页。

③ 拉丁词,指“被置于底下[的事物]”。——译者

④ *EP*,第47页(*N*,Ⅱ,第451页)。

杜威将现代哲学中的种种认识论问题视作种种旧的形而上学假定在新条件下的[自我]调整。海德格尔将它们视作这些假定的内在的辩证性展开。海德格尔满是蔑视地对那种认为现时代"发现了"认识论是哲学的真正基础的观点①,以及那种代表了这一时期思想之特征的向"主体性的还是客体性的?"这一问题的轻易回撤②,进行了评论。杜威认为,对确定性和固定性的寻求(古代人以非自然性的知识对象来满足这种寻求)在现时代被转化成了对如下这点的显明:"知识的可能性条件"都"具有一种理想的和理性的特征。"③他将客观事实和主观情绪、问题与怀疑之间的区分视作"将人与经验从自然中孤立开来的习惯"的又一种"产物"④,而且评论说,现代科学在将这种孤立永久化方面已经与传统神学联手起来了。杜威以此呼应了海德格尔对如下这一点的坚持:在阿奎那关于一种 *ens a se*(从自身而来的存在)的观念中对存在所采取的那种姿态,与现代认识论者们的"客观性"观念之间,有一种潜在的同一性⑤。两个人都说了一些让那些急迫的、真诚的认识论者(后者急于将他们归类到唯心主义者或实在论者中去)、主体主义者们或客体主义者们感到绝望的事情。想想海德格尔那激起众怒的评论吧:"很明显,真理对于人的独立性仍然再明白不过地是与人类本性的一种关系。"⑥再想想杜威温和地拒绝将意义和真理视作某种"经验性"事物和某

---

① 见 *EP* 第 88 页(*VA*,第 67 页)里对"认识论"在现代的统治地位的讨论。

② 见《事物是什么?》,巴顿和多伊奇译(芝加哥:H·雷格纳里出版公司,1967年),第 27 页(《对物的追问》[图宾根:宁迈耶,1962 年],第 20 页)。

③ *QC*,第 41 页;参见 *RP*,第 49—51 页。

④ *QC*,第 233 页。

⑤ 比如,可参见 *TB*,第 7 页,以及在 *EP*,第 22 页(*N*,Ⅱ,第 424 页)那里对基督教、作为确定性的真理和"现时代"之间关系的讨论。

⑥ 海德格尔:"论思",安德森与弗罗因德译(纽约:哈珀和罗,1966 年),第 84页(《泰然任之》[普富林根:内斯克,1960 年],第 66 页)。

种“自然之中的”事物之间的关系①。

当他们讨论哲学与科学的关系时,他们两人都将笛卡儿、胡塞尔和实证主义“使哲学科学化”的企图视作对哲学本己的功能的一种灾难性的放弃。杜威说,“哲学将[获取]一种关于现实的知识设定为它的功能。这一事实使得它成为科学的一个敌手,而不是一种增补。”他接着便认可了詹姆斯将哲学描述为“图景(vision)”的做法②。我们上面引用过海德格尔关于哲学“将自己提升到‘科学’的行列里”的企图废弃了思想的本质的评论。两人都认为科学的最佳功能是清除那些妨碍我们的愉快的东西,而不是发现对现实的正确表象。两人都坚持认为哲学的目标是重获清白,剥去我们时代的文化③。两人都强调哲学与诗之间的联系。对于杜威来说,当“哲学应与诸事件之进程协作,并弄清楚日常细节的意义,使之连贯了之后,科学和情感将相互渗透,实践和想象力会互相拥抱。诗和宗教情感将会变成生活中毫不矫饰的奇葩”④。他希望哲学会像阿诺德的“生命

---

① 比如,可参见 *EN*,第 321 页及其下,以及 *RP*,第 156 页及其下。

② *QC*,第 309 页。然而,杜威另一方面却认为哲学不是图景,而是某种更为特殊的事物——一种追随着“科学的方法”的社会批判(它这么做是希望使道德和制度与科学和技术的精神相一致)。参见 *RP*,第 xxiii 页。这种观念与杜威在下面这样的时候所说的话形成了对照:他有时认为哲学家们是“对人们努力表达经验中的种种事物(他们在最深刻的意义上、最富有热情地依附于它们)这一现象进行一些重要的记录”的人(*RP*,第 25 页)。下文在对他的思想进行一种争执性的海德格尔式解释的语境下,简单讨论了杜威思想的这另一面。我认为,杜威在强调哲学和诗之间的相似性时,而不是在强调哲学和工程学之间的相似性时,表现得最好,但本文无法讨论此事了。

③ 参见 *EN*,第 37—38 页:“一种经验性哲学无论如何都是一种理智方面的剥夺……如果下面这些章节有助于实现一种独具匠心的清白和简单性,他们就达到目的了。”尽管如此,就像海德格尔一样,他认为“一种经文明陶冶过的纯真……只能通过严格思想的训练才能达到”。见格伦·格雷的文章“简单之壮丽”,收于他的《论哲学地理解暴力及其他论文集》一书(纽约:哈珀和罗,1970 年),尤其见第 50 页及其下。

④ *RP*,第 212—213 页。

批判"一样与诗结合起来①。对于海德格尔来说,"只有诗才与哲学处于同样的秩序中"——因为只有在这两者之中,诸存在者才不与其他存在者、而是与存在相关联②。

另一方面,两人都痛恨这样的观念:诗被认为会提供给我们"种种价值",以与某种其他事物——那就是我们在科学中发现的"事实"——相对立。两人都认为"事实-价值"之分源自于"主体-客体"之分,且像后者一样地危险。海德格尔认为,关于"种种价值"的整个观念就是形而上学家的一种拙劣的企图:提供一种增补性的现成之物(*Vorhanden*),以便为将存在思考为ἰδέα或者表象(*Vorstellung*)所造成的缺陷亡羊补牢——这是事后诸葛亮,[它]"对于修补世界存在论乃是必要的"③。海德格

---

① *EM*,第 204 页。

② 参见 *IM*,第 26 页(*EM*,第 20 页)。

③ *BT*,第 133 页(*SZ*,第 100 页),也参见第 132 页,以及第 59 节。在 *IM*,第 47—48 页(*EM*,第 36 页),海德格尔说,当"精神被降级为理智,成为一种工具"时,"精神过程的诸种能力,诗和艺术,治国之才和宗教,就都受制于有意的教化和培育了。它们被劈分成了许多分枝……。这些分枝变成了进行自由进取的一些领域,这种自由的进取设置它自己的一些标准,并且只设法达到这些标准。这些生产和消费的标准被称作价值。文化上的种种价值只是通过将它们自身限制于一种自主的领域之内,才保存了它们的意义;诗只为了诗,艺术只为了艺术,科学只为了科学。"请比较杜威在 *AE* 里为反对"美术"观(第一章)和反对康德将审美从经验和知识那里孤立开来的做法(第 252 页及其后)而进行的论争,以及他无处不在的打破任何学科二元论或机能二元论(艺术/科学,理性/想象力,等等)的尝试。在道德哲学中,人们可以比较杜威坚持认为"价值是由实践产生的,而不是被[现成]找到和沉思的[对象]"的做法,和海德格尔对博弗雷论存在论与伦理学之关系的回复。参见 *BW*,第 231 页及其后(*WM*,第 183 页及其后)。应该将海德格尔在后面这个段落里对传统伦理学/逻辑学/物理学三分法的抗议与杜威对如下主张的坚持相比较:根本没有任何像搜寻"普遍价值"或者"道德法则"的"道德哲学"这样的东西(比如,*RP*,第七章)。杜威会全心全意地赞同海德格尔的如下评论(*BW*,第 232 页;*WM*,第 184 页):索福克勒斯的悲剧要比亚里士多德的《伦理学》更原始地保存了ἔθος。

在这条注的最后一句话的后半句("要比……")之前有一正引号,但后面没有出现反引号,疑为罗蒂笔误,译文从略。——译者

尔认为,关于一种叫作"美学"的"科目"的观念,正是我们在感性事物和超感性事物、主体和客体之间进行区分,以及其他那些从柏拉图最初对 φὺυις和 ιδέα 的处理方式中产生出来的区分所产生的又一个灾难性的结果。①杜威会完全同意[这一点],就像他[会完全同意海德格尔]关于每一种将"美学上的事物"或"宗教上的事物"与"科学上的事物"或"经验方面的事物"进行分离的企图[的看法]一样,而且他会像海德格尔那样,将关于"客观价值"和"纯粹审美判断"追溯到同一些历史根源上去。他们都认为,诗与哲学都发生于沉思和行动之间的区分还没有产生的地方,而且当这一区分被作出时,[它们]就归于衰退,成为无意义之举了②。

援引杜威和海德格尔之间的所有这些相似之处,可能显得是[在炫耀]什么绝技。有趣的是差异。但我认为,重要的事情在于首先注意到相似之处。这样做[可以]表明这两个人都尝试概括从柏拉图和亚里士多德到尼采和卡尔纳普的整个序列,将它撇在一旁,并提供某种新的事物——或者至少是对于某种新事物的希望。此外,他们是仅有的在本世纪这么做的人。他们是独一无二的、不可归类的、原创性的哲学家,而且两人都是彻底的历史主义者。两人都被[人们]误导性地吸收到一些非历史主义的哲学学派中去了。将杜威和皮尔士、詹姆斯及奎因归为一类,就是忘记了:他被黑格尔和孔德关于我们的过去的图

---

① 参见 *OWL*,第 43 页,与第 14 页及其后进行对比(*US*,第 140—141 页与第 101 页及其后进行对比)。

② 参见 *BW*,第 239 页(*WM*,第 191 页)论思想和理论/实践二分的部分,参见 *IM*,第 26 页(*EM*,第 20 页)论诗的部分。比较杜威,*AE*,第 40 页:"审美的敌人既不是实践方面的,也不是理智方面的。它们是单调乏味的;松散的目的的松弛性;屈服于对实践与理智方面的程序的惯例。"

景从他的根底那里拔除,并[被植]入到一个新的理智世界中去了[①]。将海德格尔称为一位现象学家并将他与胡塞尔归在一起,或者称他为一位存在主义者并将他与(早期的)萨特归在一起,这种做法正像海德格尔本人曾经指出过的一样,恰恰是对一种历史性视角的忽略,这种历史性视角就是他赞扬自己与马克思共同分享的那种历史性视角(而两人的历史视角都是从黑格尔那里演化来的)[②]。两个人[③]都将海德格尔所谓的“存在的统一历史”——开始于将存在本质性地标画为 ἰδέα,完成于现代将权力意志作为存在的本质——[④]视作一种单一的、长久持续的事件。海德格尔认为,要是我们与柏拉图一道将存在当作在

① 参见杜威的自传性文章“从绝对主义到实验主义”(1930 年),重印于《论经验、自然与自由》,R·J·伯恩斯坦编(印第安纳波利斯,1960 年),第 3—18 页,尤其是第 10—11 页。

② 参见上面第 34 页注③。关于对海德格尔的历史主义以及他与黑格尔的关系的一种不错的讨论,见斯坦利·罗森:《虚无主义》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1969 年),第三、四章。海德格尔的评论者们在“对西方存在论传统的拆解”这一计划是否延续到“转折”之后这一问题上发生分歧,但斯坦博的如下评论似乎准确地概括了海德格尔对该计划早期版本的感受:“原本计划中的‘拆解’是要以一种先验释义学的方式成为现象学式的。”海德格尔在《存在与时间》中将这些因素——现象学,释义学,先验哲学——不可分割地联系在一起了,而所有这三个因素,都正是他在后期思考中希望放弃的。因此,那将要实施的拆解不可能再具有这三个因素了,因为它们本身构成了存在论的历史,因此,无论如何也没有能力“毁坏”或解除这一历史。对存在论历史的一种拆解必须以存在史的方式被拾起,而且必须“从本有(Appropriation)而来被思考”(*EP* 的“导言”,第 ix 页)。尽管如此,虽然我认为斯坦博正确地表达了海德格尔的种种意图,我还是怀疑“从本有(*Ereignis*)而来进行思考”这种活动太过纯洁、精巧和私人化,不足以完成任何拆解工作,而且这一工作实际上由海德格尔轻视地称作“概念编史学(conceptual historiography)”——就是由 *N* 中的文本展示出来的那一种,斯坦博将它们译成了 *EP*(参见上面第 44 页注①)——完成了。

③ 马克思和黑格尔。——译者

④ *EP*,第 48 页(*N*,Ⅱ,第 452—453 页)。

场或者表象,我们就必然会终止于尼采①。杜威主义者们倾向于将尼采看作对这样一种意识的过激反应,即认识到我们永远也不可能实现柏拉图对于道德中的确定性和理性的企求。认识到“我们永远无法获得这样的确定性”,就使得我们或者感到绝望,认为世界上除了权力之外什么都没有,或者陶醉于自己拥有权力。本世纪②没有任何别的哲学家(可能维特根斯坦是个特例)像这样与柏拉图和尼采所共有的种种假定及问题保持距离。

尽管如此,如果说黑格尔是他们共同的基础的话,那么,他们在如何对待黑格尔这一点上的观点就是他们产生分歧的开始。就像马克思一样,杜威想在去掉绝对精神的前提下保留黑格尔。他希望人和历史都立于它们自己的基础之上,而人的历史也成为那样,它既不是精神的自我实现,也不是物质或者社会诸阶级笨拙的宿命性运动。他并不认为“history(历史)”一词应该大写,他对让自己对过去哲学家的评论成为“有偏向性的和时而[成为]概念编史学”十分满意——不像海德格尔那样。当他向我们谈起希腊人将沉思和行动分离开来所带来的后果时,他并不认为自己在回想“存在”这个词——而是(用维特根斯坦的话来说)“为某个特定的目标在汇集一些暗示”。他认为,德国唯心主义虽然有许多成就,但说到底是在下面这种旧的柏拉图式计划的方向上摆出的最后一个绝望的姿态:为某个有闲阶级的种种偏见提供一种存在论上的保证③。

另一方面,海德格尔则告诉我们说,所谓“德国唯心主义的

---

① 参见“柏拉图的真理学说”(*WM*,第139页及其下)。

② 20世纪。——译者

③ 参见*RP*,第49—51页。

崩溃”不是唯心主义自身的错，而是“时代”的问题，时代“再也不够强大，不能勇敢面对精神世界的伟大、宽广和源初性了”①。海德格尔的一个非常强烈的感觉——那实际上也是使他与杜威远远隔开的一种感觉——就是，诸时代、文化、民族和人民被认为是在践行哲学家们的要求，而不是相反。不是雅典、罗马、文艺复兴的佛罗伦萨、大革命的巴黎和希特勒的德国形成了存在史。也不是索福克勒斯、贺拉斯、但丁、歌德、普鲁斯特和纳博科夫。而是从柏拉图到尼采的序列。并非思想总是关于存在的思想，而是，思想在这个意义上是惟一属于/关于存在的事物（正如海德格尔所说，既在主语属格的意义上，也在宾语属格的意义上②）③。只有诗具有同一秩序，但没有任何证据显示，海德格尔认为诗具有历史。说得文雅一些，没有任何证据显示，海德格尔认为存在的历史性能在诗中看出，就像不能在麦考利和阿克顿试图寻找的地方——在一个逐渐拓宽的通向文学之途径、投票间和营养品的路径中——看出一样。

对哲学家们的所有这些强调，在杜威看来都像是一种学院狭隘主义。毕竟，除了一位哲学教授之外，谁会认为20世纪在欧洲上演的戏剧与形而上学的完成（*Vollendung der Metaphysik*）有什么本质性的关系呢？请看下面这段文字——在这段话中，海德格尔想解释为什么“对存在问题的那种固有的历史性追问事实上终究是历史整体的一个[不可分的]部分”：

> 我们曾说过，世界在暗昧化。这种暗昧化的本质

---

① *IM*，第45页（*EM*，第34页）。

② 亦即“存在之思”有两种解法：1. 思想属于存在；2. 思想是关于存在的。而这里兼取这两种含义。——译者

③ *BW*，第194页（*WM*，第147—148页）。

> 性事件是：诸神的逃逸，地球的毁灭，人的标准化，平庸者的得势。
>
> 当我们说到世界的暗昧化时，我们用“世界”指什么呢？世界总是精神的世界。动物没有任何世界，也没有任何环境（*Umwelt*）。世界的暗昧化意味着精神的失势，对精神的瓦解、摧折、压制和误读……使得欧洲的形势越来越悲惨的就是，精神的这种衰弱化源自欧洲本身，并且——尽管由先前的种种因素作了准备——明确地受到了它在十九世纪前半叶在精神方面的形势的规定。①

这种精神方面的形势首先就是时代没有能力面对德国唯心主义的“伟大、宽广和源初性”。人们可能会认为，地球的毁灭以及人的标准化是够糟糕的了——蒙大拿②的露天矿，底特律的生产装配线，还有上海的红卫兵，都足以表明世界的暗昧化，根本用不着跟精神世界扯上什么关系。但这种做法就是将“存在的遗忘”③作为一个便签，贴到最近任何不对劲的东西上去。海德格尔很严肃地对待这一点。他不像蒂利希那样说很难为我们的终极关怀寻找到一个好的象征。他像克尔恺郭尔一样，说寻找象征的活动[本身就]是一种罪。

这种处理问题的方式可能会暗示人们：我就像一个好现代人一样，忽略了存在与诸存在者之间的“存在论差异”。但在像

---

① *IM*，第45页（*EM*，第34页）。

② 美国州名。——译者

③ 参见 *IM*，第19页，第50页可互勘（*EM*，第15页，第38页互勘）。

我刚才引用的这一类段落里，海德格尔也忽略了它——而且他这么做是很好的。如果他不曾忽略，他就根本无以将他对存在的论说与克尔恺郭尔对上帝以及恩典的论说区分开来了。除非海德格尔借“一个民族（*eines Volkes*）与存在的关系”[1]这样的段落，将存在史与人和民族的历史挂起钩来，并因此而将哲学史与普通历史挂起钩来，否则他就只能说说克尔恺郭尔说过的话了：亦即，当现代文明的一切进步都被利用起来，当黑格尔辩证法的一切狡计都被实践和美化，当生活和文化的一切方面都被和人们尽其所能地设想出来的所有概念联系起来时，我们可能仍然像以往一样，离比概念之物更严格（*strenger als das Begriffliche*）者很远。如果不指涉各民族的历史，我们很明显就只具有韦尔谢尼认为我们所能得到的那点东西了：“一种极其空虚、极其形式化的——虽然常常是充满感情的、具有宗教神秘意味的——关于绝对统一性的思考”了[2]。有了这一指涉，我们似乎就终于具有了类似于一种末世论的和奥古斯丁主义的基督教，而不是类似于克尔恺郭尔的如下这种个人性的、新教性质的希望的东西了：恩典使他成为一种新的存在，使他能够信服那自相矛盾的道成肉身学说。

我将对海德格尔的这种准杜威主义的看法总结如下：关于存在、思想和存在论差异，海德格尔告诉我们的一切都只是通过否定来完成的。要把握住这些事物是什么，就是要把握住它们与形而上学无干。形而上学包围着一切概念性思想，一切因果性思想，一切将我们自身设想为在因果性层面上关联在一起的

---

① *IM*，第 51 页（*EM*，第 39 页）。也参见 *EP*，第 103 页（*VA*，第 84 页）。

② 拉斯洛·韦尔谢尼：《海德格尔：存在与真理》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1965 年），第 167—168 页。

多种多样事物中之一的思想(不同于科学或技术对一个具体问题的思考)。形而上学只能通过表明它的历史,通过表明人们认为应如何言说存在并终止对存在者的言说,来获得解释。到此为止,杜威和海德格尔的意见都是一致的。杜威认为这一说法的寓意在于,形而上学在耗尽了其一切可能性之后,留给我们的只有对于我们的各种具体问题——对于诸存在者——的更深的了解。但海德格尔认为,那已被草描出来的历史图像为我们提供了对某种别的事物的一瞥。然而对于这种别的事物,却说不了更多,而且这样一来,通过对存在论进行拆解来否定性地通达存在的道路,就留下我们[孤身]面对无存在的存在者,对思想该思考些什么没有留下任何暗示。我们现在有的一切,仅仅只是当一切形而上学思考都被毁灭之后留下的那个空空的地方。所以,我们是像杜威那样看待哲学史(将它当作各种因果性过程在一种理智性的上层建筑中的展开),还是像海德格尔那样看待之(将它当作存在的言说),似乎并不重要。因为那空空的地方为两者都预备好了。对于杜威来说,要将这空地方填充以对诸存在者——比如对露天矿——的具体关注。对于海德格尔来说,它是为存在清理地方。两者的分歧在哪里呢?一旦哲学史被以杜威和海德格尔取得共识的方式来看待,那么,对于预留下来的事物应该说些什么呢?对于杜威来说,继续谈论“思想”,就是坚持认为形而上学的终结不是哲学的终结——他没有说为什么不是。对于海德格尔来说,说哲学已经过时了,就是向一种世俗化版本的尼采式“作为权力意志的存在”屈服。情况可能会是,任何具体的现象——一首诗,一次革命,一个人——都能被视作就是它那样而已,或者被视作一种向存在的开敞。或许人们如何看待它的问题就是它们最近在阅读哪些哲学家、迷恋哪些行话的问题。

采取这种审美家的、相对主义者的和准蒂利希主义者的态度，就是使自己与杜威结盟，而反对海德格尔。如今已经变得很明显的是，这就是我所偏好的态度和结盟。但在接受它之前，我想尝试借海德格尔的眼光再看看问题。我认为很重要的一点，就是要看到，对于海德格尔来说，杜威最终的过失不是他对实践的强调，而正是他对审美态度的接受。①海德格尔将一个技术时代的后果视作“世界图像”，而将对诸哲学体系的审美态度——杜威和桑塔亚纳分享着这一态度——视作这一态度的最终表现。“现代的基本事件，就是将世界作为图像来占领”②。当杜威赞扬我们现代那种将自然视作某种可用之物、而非有待沉思之物的方式时，他不过是落入了现代技术坚持将“地壳”视作“一片煤矿”，将“土壤”视作“矿物来源”③的做法之中去了。这只是一种现实主义的态度，而没有——即便依据海德格尔的解释——批判的契机。当杜威进而以工程师看待产矿地域的方式看待种种哲学形态——柏拉图、托马斯、黑格尔的思想——时，海德格尔是无法苟同的。将黑格尔的思想视作一种世界观（*Weltanschauung*），便是将他视作一个开采对象，而不是一个带来启示的契机。这样做无异于将诸种哲学形态视作促进人类生活的工具④。对于海德格尔来说，杜威的人道主义只是现代意识的化身，对于现代意识，单纯的抗议是没有意义的——或许这种情况要除外：思想的真正可能性被否认了，仿佛这些体现思想的哲学家仅仅被当作诸存在者之间互相调适的工具一样。海德

---

① 见韦尔谢尼：前引著作，第72页及其下，那里涉及海德格尔对尼采颠倒柏拉图的艺术与数学之排序的讨论。

② *QT*，第134页（*HW*，第87页）。

③ *VA*，第14页。

④ *QT*，第133—134页（*HW*，第85—86页）。

格尔对时代的粗俗性——它将一切神圣事物琐屑化——的感觉在形而上学史被琐屑化时,是最强烈的。因为这一历史是存在的历史,而将这一历史纳入现代人的有益教训,便是使存在本身成为我们役使的一个工具,成为一个开采对象。将"世界"当作"一种图像,并[将]人[当作]一个 *subiectum*"①,只不过是与时代唱同一个调子,而将伟大的哲学家们视作垫脚石,或者像选择中意的画作一样在他们之间进行选择,便是嘲弄存在本身了。对于海德格尔来说,杜威对哲学史的种种描画最多只是可悲地体现了用形而上学的语汇(比如"经验"、"自然")来克服形而上学这一企图的无益②。海德格尔甚至认为他自己早期克服[形而上学]的努力——他重新描绘此在(*Dasein*),以便为重新打开存在铺路——弄巧成拙了③。有时他提出,对形而上学的任何一种克服——实际上是对形而上学史的任何提及——都可能同样弄巧成拙:"即便在克服形而上学的意图中,一种为形而

---

① 见前述引文。

② 参见《追寻存在》,克鲁贝克与怀尔德译(纽约:特瓦纳,1958 年;原文本为 *Zur Seinsfrage*[第 25 页]),第 71 页:"要是形而上学的语言和作为形而上学的形而上学本身——不论它是关于活着的上帝,还是关于死去的上帝的——都构成了一种障碍,阻止人们越过那条线——亦即克服虚无主义——的话,情况又会如何呢?"关于杜威的"形而上学"的无益之处,参见《杜威哲学》中桑塔亚纳和杜威之间的交流,席尔普编(依文斯敦:西北大学出版社,1939 年)。我已尝试过发挥桑塔亚纳论"杜威的形而上学"的要点。

③ 对《存在与时间》的某些评注注意到了海德格尔对人的非笛卡儿式重新描绘与赖尔的做法之间的相似之处。例如,可参见理查德·施米特的评论《马丁·海德格尔论作为人类》[格洛斯特,缅因:彼得·史密斯,1969 年],第 16 页注):"英语世界哲学家们所谓的'对修正性多样性的概念分析',与海德格尔[在《存在与时间》中]所谓的'存在论'非常接近。"关于赖尔可能受惠于海德格尔之处,见迈克尔·默里:"海德格尔与赖尔:现象学的两个版本",《形而上学评论》,xxvii(1973 年):第 88—111 页。海德格尔大概会说,相似之处是有的,但那只表明《存在与时间》——就其本身来看——有多么误导人,多么徒劳。

这条原注中的方括号及其内容均为原文所有。——译者

上学服务的考虑仍然在流行着。因此,我们的任务是终止一切克服活动,抛下形而上学不管。"①

然而,海德格尔还是坚持认为,在《存在与时间》中,当他为我们提供生存论诸要素(*Existentiale*)来替代传统的"诸范畴"时,他至少是心存存在问题的;他也认为某种这样的事物是必要的第一步②。尽管杜威也想为我们提供一套新行话来替代"主体"和"实体"观念——它们是亚里士多德和笛卡儿所共有的——可是在海德格尔看来,他还是自我欺骗,弄巧成拙。如果人们借海德格尔的眼光来解读杜威,人们就会发现他的思想非常彻底地受到了这些传统概念的浸染,以致他对"思想[可以]成为形而上学的替代项"这一点没有任何概念。因此,杜威忘记了他将真理隶属于美的皮尔士式做法,将"科学"视作在某种意义上可以替代哲学的东西,或者认为哲学正在以某种方式逐渐变成"科学的"。杜威版本的哲学史意在净化形而上学史上

---

① *TB*,第 24 页(ZSD,第 25 页)。

② "只有借道于海德格尔Ⅰ思考过的东西,人们才能赢获通达海德格尔Ⅱ要思考的东西。但海德格尔Ⅰ的思想唯当其被纳入海德格尔Ⅱ之中时,才成为可能"(*BR*,第 xxii 页)。我认为这意味着,除非人们看到了如下这点,否则他们会认为实证主义以追问存在为无意义的看法是合理的:作为一个追问存在的存在者的人必须以不同于传统的方式获得思考。因此,如果你在没有看到后期海德格尔那里有一个与实证主义从传统那里继承下来的["人"的]概念极为不同的"人"的概念(例如《存在与时间》中提供的那种)的情况下接近后期海德格尔,你会觉得[他的]后期著作没有任何意义。另一方面,如果你没有把握住后期海德格尔的要点,你很容易以杜威可能会加以看待的那种方式来看待《存在与时间》中的新行话——"生存论分析"——亦即仅仅看作促进人类生活的一种方式(或者像赖尔加以看待的一样,亦即表明笛卡儿有多傻)。更糟糕的是,海德格尔可能会补充说,倘若你没有被《存在与时间》引导到正确的方向,你可能会以为"海德格尔Ⅱ"仅仅提供了一些更新鲜、更有趣的行话,因此,你会像以往一样对存在问题盲目无知。关于海德格尔对他的术语被"败坏,[只]表示一个概念"这一点的敏感,参见 *OWL*,第 47 页(*US*,第 145 页)。

之前的那些时代留给我们的自身形象的一切残余物——在技术变成至上之物之前的一个时代的所有剩余物。因此,它是“人道主义”哲学的最晚近、最堕落的阶段,海德格尔将这个阶段描述如下:

> 在形而上学达致完成的时代里的哲学形态是人类学。至于人们是否称之为“哲学”人类学,那都没什么区别。同时,哲学就变成了人类学,而且在这种方式下,变成了形而上学的种种衍生形态——亦即在最广意义上的物理学,后者包括了研究生命和人的物理学,即生物学和心理学——的猎物。变成人类学之后,哲学本身就葬身于形而上学之手了。①

3.4 小　结

关于杜威眼中的海德格尔,以及海德格尔眼中的杜威,就说到这里。能以一种无偏颇之心的综合作结,是一件很让人高兴的事情。但我无法提供任何更宽广的视角。在我看来,这两个人加上维特根斯坦,都是我们时代最丰富和最具原创性的哲学家,我不知如何超越他们。我所能做的至多就是通过重提我一开始就讲到的“哲学的终结”问题来使冲突尖锐化,并在此背景下重新陈述杜威的情况。

---

① 关于海德格尔对实用主义的忽视,见 *EP*,第 99 页(*VA*,第 78—79 页)。参见 *QT*,第 153 页(*HW*,第 103—104 页):“美国主义是某种欧洲之物。它是某种至今尚未被充分理解的庞然大物,这庞然大物本身尚未成形,它至今根本没有从现时代那完成了的、被聚集了的形而上学本质之处源初地发生出来。美国人借实用主义对美国主义进行的解释仍然处在形而上学领域之外。”

我认为,即便两人在叙述我们的传统的方式上的种种差异被以某种方式抹平,仍然还有这样一种僵局:杜威希望传统通过模糊它作出的一切区分得到克服,而海德格尔则希望存在能通过赋予我们感受存在论差异的能力来克服形而上学。尤其是,杜威想排除掉艺术、科学和哲学之间的种种区分,并代之以比较模糊和不会产生争论的"理智"观念,后者试图解决种种问题,提供意义。海德格尔同样对传统的种种区分充满了蔑视,惟一的例外就是:他并不想哲学在这次洗牌中出局,而认为杜威对它的错置源自于"思想与存在论的外延相同"这一假定。显明差异的一种方法就是,说杜威认为哲学作为一种学科甚或作为一种特殊的人类活动,是过时的。海德格尔则相反,认为我们可以重新夺回哲学——其内容是与存在论相对立的思想——即便它在我们这个暗昧的世界可能采取的形式尚不可见。

在这样一种暗淡、温和和模糊不清的希望里,有什么东西是杜威要反对的吗?是的,的确有。海德格尔的希望正是传统中最糟糕的东西——对那使我们脱离存在者与存在者之间关系(比如现代技术骇人的仪器与若是这些仪器没有遍布全地球就会冻馁其孩子的人们之间的关系)[①]的神圣者的追寻。一切始于神秘而终于政治(*Tout commence en mystique et finit en politique*)。[②]依据海德格尔关于技术与人的关系的看法设想出来的政治,要比技术的仪器本身更可怕,而且对于杜威和海德格尔两人来说,都不存在什么方法,能将这种关系与"哲学真理"分离开来。海德格尔对"哲学"观念——亦即"即便形而上学消失

---

① 参见格伦·格雷:前引书,第65—66页。

② 查尔斯·佩吉:《基本的确实性:散文与诗》,A·格林和J·格林译(纽约,1943年),第108页。

了,某种被称作'思'的事物还会留存下来"这种可悲的观念——的依恋仅仅表明了海德格尔对传统的致命依恋:德国教授中最伟大者最后的缺点。这等于是说,即便所有那些先前已被解释成哲学典范的人——柏拉图,托马斯,笛卡儿,尼采——最终都被证明是走向混乱的一个步骤,我们仍然必须尝试成为哲学家。因为"哲学"所命名的,是那种对于我们人类而言具有本质重要性的活动。不论从表面上看海德格尔在多大程度上克服了与那些死去了的伟大哲学家进行公平竞争的职业冲动,也不论他尽了多大努力要与传统(更不用提与他的教授同事们)拉开距离,在认为传统为我们提供了"存在的语词"这一点上,他是前后一贯的。他认为哲学存在的地方就是存在的地方①。他认为停止思考柏拉图与康德之所思,便是[自我]减损,便是对最重要者撒手不管,便是沉入黑暗。如果他对自己的那句格言(我们应该"停止一切克服活动,抛下形而上学不管")保持忠诚,他就会什么都不说,什么都不指点了。海德格尔思想的全部力量就在于他对哲学史的解释。

那幅图景要求他将他自己放在一个从希腊人开始的序列里。但将他与传统连接起来的惟一的东西就是他的如下断言:尽管传统总是一边倒地倾向于存在者方面,它真正关注的一直都是存在——而且事实上构成了存在史。这就像是在说,"先前任何关于如何通达基督的所有观念,从使徒们到圣保罗,经过奥古斯丁和路德到蒂利希和巴特,都已成为远离基督的步骤。但只要我们能克服神学传统,或者只要将它抛开不管,他的恩典仍然可能将我们带到他身旁。"说这句话的人就是试图在"神学"和"基督教"之间作出类似海德格尔在"存在论"和"思"之

① He thinks that the place where philosophy was is the place to be。——译者

间所作的那种特别的区分。但海德格尔则想脚踩两只船，就像克尔恺郭尔当年做的那样。两者为了鉴别出什么事物被以错误的方式探索过、或者掩蔽了自身，都需要唤起传统。但两者为了说出他们想说的东西，都必须彻底批判传统。当克尔恺郭尔超出黑格尔和历史之外去寻求思想所不能思及者——时间性事物与永恒之物之间的交叉——他没有暗示说我们应该称其为“基督”。基督毕竟是基督徒们所设想的那样①。存在就像尼采这个最近两千年之辩证法的总结性环节的发言人说的那样，是“一缕蒸汽和一个谬误”。②海德格尔说，“*真正的问题*”在于，“‘存在’是一个单纯的词，其意义只是一缕蒸汽，还是西方世界

---

① 正如对比会表明的那样，我认为韦尔谢尼将“*完全他异者*(*das ganz Andere*)”这个克尔恺郭尔式的短语作为无意之中的一种泄漏单独挑出来，是一条正确的路子(US，第128页；参见韦尔谢尼，前引书，第135页及其下，及第163页)。梅赫塔(《海德格尔哲学》[纽约：哈珀和罗，1971年]，第119页注释)批评韦尔谢尼将这个短语从[具体的]语境中拆分开来，但我认为韦尔谢尼做这样的评论完全是合理的：“在海德格尔显明完全他异者并使我们进入一个完全不同的维度的尝试中，他投入到一种否定神学和神秘主义中去了：他说出了一些女巫式的话，这些话惟一的具体内容就是反对一切属人的经验和洞见。”(第163页)“海德格尔很清楚如下事实：对他选择著作[作为他解读的对象]和通过诉诸于哲学传统或者对日常经验的理性反思而进行的种种解释的任何辩护，都只会使他的思想易于受到他自己对人道主义的指控的攻击。为了从这种哲学上的窘境脱身，他采取了仍然对他开放的那惟一合乎逻辑的步骤：他采取了一个先知的姿态，并呼唤神秘的洞见……”(第162页)。尽管如此，人们可以说这一切关于海德格尔的话，而不必同时接受梅赫塔准确地加以描述的韦尔谢尼的“新古典主义立场”。从一种杜威主义的观点来看，海德格尔的错误不在于(像韦尔谢尼所说的那样)他放弃了“理性的反思”，而在于他坚持断言他在某种意义上能比理性反思做得更好。不论神秘主义的洞见(或者平常对此的洞见)是在什么意义上从事传统哲学论证所尝试的事情，两者共同的目标都是某种像“将意义给予生活”一样模糊的东西。海德格尔那里的令人不快之处在于，这样一种模糊的和“人道主义的”目标对于他来说是不够的。他希望柏拉图、黑格尔和他自己都投入到一项共同的事业中去——那就是言说存在的世界——这事业可不止是表示我们所有人(哲学家和农夫们，诗人和政府部长们)都投身其中的共同事业的一个奇特名称而已。

② *IM*，第36页(*EM*，第27页)。

的精神天命?”①但他提出的这个选项,只不过是一种通过提出我们现今的种种困境在某种意义上都归因于柏拉图-尼采传统,来更新我们对存在的兴趣的一种尝试而已。海德格尔为了解释为何这一传统超出了狭隘的学院兴趣之外,所能做的只能是讲清楚,它就是追问那关于存在的问题的合适的地方。他为了解释为何他不应该把存在仅仅当作一缕蒸汽和一个谬误而掉头不顾,所能做的只能是讲清楚,我们的命运以某种方式与这一传统连接在一起。

结论:杜威和海德格尔都想得到一种看待事物的方式,这种方式将带我们远远超出那继黑格尔而起的历史主义哲学风格,就像黑格尔曾带我们远远超出 18 世纪以认识论为导向的哲学一样。杜威在彻底离开作为一种特殊活动的哲学、转向日常世界(当哲学传统发展出来的种种区分遭到抛弃之后,[人们]以新的方式来看待的关于人的种种问题)的过程中,找到了他想要的东西。海德格尔希望一条新的道路将会开放。但他认为,只有当我们与关于人的种种问题相脱离,并保持宁静,我们才能看到这条路的开放;在那种寂静中,我们或许能够听到存在的语词。人们采取这些态度中的哪一种,则取决于他们在多大程度上投入到“哲学”这一观念中去。海德格尔的虚弱之处在于,他无法逃脱这样的观念:哲学家的种种困难要多过于单纯的“哲学家的困难”。也就是这样的观念:如果哲学垮了,西方也会垮。

海德格尔不应在希望找到某种比概念之物更严格(*strenger als das Begriffliche*)的事物这一点上遭到批判。我们当中很少有人不这样批判的。如果说他要遭到批判,那是因为它有助于将

---

① *IM*,第 37 页(*EM*,第 28 页)。

我们束缚在柏拉图如下观念的谜咒之下:有某种特别的事物被称作"哲学",我们有责任承担起它。人们可能会说海德格尔陷入了他自己对尼采的同一指责:在被对柏拉图的种种看法的一种肤浅理解误导之后,他企图[用某种别的东西]替代它们,但[结果],他只是将柏拉图主义翻译成了一种更新的行话。①通过给我们提供"存在的开放",来替代"哲学论证",海德格尔帮助保存了他希望克服的那一传统中最糟糕的东西。②

---

① 参见 *N*, Ⅰ,第 585—586 页,尤其是这句话:"……[尼采的]理论严丝合缝地切合柏拉图理念论的母体,乃至它仍然只是该理论的一种经过特殊设计的颠倒,因此在本质上也是与其相同的。"(我对这段话的了解归因于韦尔谢尼在《海德格尔:存在与真理》第 70 页的讨论)。同样的观点见贝恩德·马格努斯:《海德格尔的元哲学史》(海牙:尼吉霍夫,1970 年),第 131—132 页。

② 感谢玛乔丽·格勒尼、约纳·斯坦博、拉斯洛·韦尔谢尼,以及我后来的同事沃尔特·考夫曼对本文草稿的有益评论。也感谢弗雷德里希·奥拉夫松和爱德华·李,他们邀请我于 1974 年在拉霍亚举办的海德格尔会议上演讲,促成了此文。

4

杜威的形而上学

4.1　杜威思想的种种当代诠释

在生命接近终了的时候,杜威希望写出一部新版本的《经验与自然》,“将《自然与经验》[原文如此]①的标题和主题改成《自然与文化》”。在致本特利的一封信里,他说,

> 写完旧版文本的时候没有看出进行这样一种转变的必要,我那时很蠢。我那时仍然希望,“经验”这个哲学上的词能通过被送归到其在习语中的种种用法上去,而获得解救——这一希望实属一件历史性的蠢事。

大约在同一时期,杜威正式放弃了他为“形而上学”一词正名的尝试。②正如他逐渐认识到的,很难说在哪种意义上,《经验与自然》(常被称作他“主要的形而上学著作”③)可被吸纳到一个类型中去,这个类型包含了这样一些核心性的著作:亚里士多德的《形而上学》,斯宾诺莎的《伦理学》,罗伊斯的《世界和个体》,以及类似的一些典范。杜威的著作非常概略地包含了对许多在传统上被认为是“形而上学的”问题的历史与文化根源的诸多解释,还补缀以关于各种行话的建议,杜威认为它们能帮助我们

看到这些问题的非真实性(或者至少是可避免的)。将这本书当作是对"为什么没人需要一种形而上学"的一种解释,要比认为它本身就是一个形而上学体系,更容易做到。如果人们认为它应被命名为《自然与文化》,人们就会禁不住将它与——因为没有更好的名称——我们[暂且]称作观念史的东西相同化:比如《形而上学》第一卷,康德的"反思概念的歧异性"④,黑格尔的《精神现象学》,洛夫乔伊的《存在巨链》以及福柯的《事物的秩序》这样一些著作。有了这样一种同化,人们就可以不将这本书看作一种"经验的形而上学",而是对被称为"形而上学"的文化现象的一种历史-社会学研究了。它可以被视为《哲学的改造》和《确定性的寻求》中所提供的那种对传统的辩驳性批判的一个新版本。

然而,在杜威一生中大部分时间里,他并不喜欢这种同化。不论好坏,他都想要写出一个形而上学体系。终其一生,他都在对哲学的一种诊疗性姿态和另外一种十分不同的姿态——在这种姿态下,哲学就会变成"科学的"和"经验的",去从事一些严肃的、体系性的、重要的和建构性的事业——之间摇摆。杜威有时将哲学描绘成文化批判,但他从不满足于将自己当作一个乱出点子的人,或者一个治疗学家,或者一个理智史家。他想同时以这两种方式来对待事物。当桑塔亚纳

---

① 原文所有,为罗蒂所加。——译者

② 关于改换标题,参见约翰·杜威和阿瑟·F·本特利:《哲学通信》1932—1951年,S·拉瑟与J·阿尔特曼编(新不伦瑞克:鲁特格斯大学出版社,1964年),第643页。关于放弃"形而上学",参见"经验与实存:一种评论",收于《哲学与现象学研究》,1949年第九期:第712页及其下。

③ 例如,阿瑟·墨菲作的"杜威的认识论和形而上学"一文,收于《杜威哲学》,P·A·席尔普编(伊文斯顿和芝加哥:都铎出版公司,1939年),第219页。

④ 此为《纯粹理性批判》"原理分析论"下面的一个附录。——译者

回顾《经验与自然》并评论说“自然主义形而上学”是一种术语上的矛盾时,[①]杜威的回应如下:

> 这就是我的“形而上学”的范围和方法:——人类苦难、享乐、试练、失败和成功的那些巨大和持久的特征,与艺术、科学、技术、政治和宗教的种种制度(这些制度成了前面那些特征的标记),显示出人所生活的世界的真正特征。这种方法与任何考察者的方法没有任何不同,这些考察者通过做出某些观察和实验,通过利用那些可供计量与解释的现成的观念载体,得出结论说,他真正成功地发现了有关自然的某个被限定的方面的某些东西。如果说在《经验与自然》中有某些新奇之处的话,我想那大概并不是属于普通人的这种“形而上学”,而在于使用这种方法去理解困扰哲学的一堆特殊问题。[②]

在这段话里,杜威同时既想说“我只是在清除哲学传统中的朽木”,又想说“我使用我自己有力的发明——将科学和经验的方法运用到哲学中去——来做到这一点”。但令两代评注者们都感到困惑的是,[到底]是什么样的方法既能产生“对体现于一切种类的实存——不考虑它们在心智和身体方面的差异——上的那些普遍性特征的一种陈述”,[③]又与实验科学家们采用的[方法]“没有任何”不同。还有一点也始终没有弄清楚:对这样一些普遍特征的展示,如何能够避免陈腐之气,或者化解掉传统

---

① “杜威的自然主义形而上学”,重印于席尔普,前引书,第245页。

② 杜威:“半心半意的自然主义”,《哲学杂志》,第二十四期,1927年,第59页。

③ 杜威:《经验与自然》(纽约:诺顿,1929年),第412页。

哲学的那些问题。

而另一种将此张力置于杜威思想之中的方法，是由悉尼·胡克的某些评论提出来的，这些评论描述了杜威关于哲学在文化中的地位的看法：

> 传统形而上学为了通过一种从实在之本性而来的所谓演绎，给一系列现存的社会制度辩护，或者毁坏之，就总是一种暴烈的和逻辑上不可能的企图……。但一旦打碎了任何形而上学学说的外壳，剩下的就不是可论证的知识，而是一种有所指向的偏见……哲学的突出的主题一直是诸事物与诸价值之间的关系。①

有了这种看法，人们就陷入了窘境：或者杜威因不具有社会价值方面的一种有指向的偏见（因为杜威已经找到了一种“经验的”方法来对待形而上学，这种方法从任何这样的偏见和价值中抽身而出了），而不同于“传统形而上学”，或者当杜威有心谈起“体现于一切种类的实存上的那些普遍性特征”时，他有些不诚实。这个窘境的前一方面，并不是所有杜威主义者都想要把握住的。人们可能感觉得到，杜威身上最大的优点就是，他不像柏拉图那样装作是一位“一切时间和永恒的观众”，而是将哲学（即便那可能是哲学之最高、最纯粹的形式——形而上学本身）当作社会变革的一种工具来使用。即便人们能够以某种方式解释清楚形而上学中“经验的方法”归根到底是什么东西，（依据杜威的原则）它也不应该是某种带有盛气凌人的中立性、在传统上属于某种能提供给我们“一切种类的实存的普遍性特征”

---

① 悉尼·胡克：《约翰·杜威》（纽约，1939年），第34—35页。

的事物。即便杜威能够就《经验与自然》一书来解释什么东西是"观察性的和实验性的",他自己对观察和实验的评说(说它们是解决包含社会价值的现成问题的一些工具),也应该与他自己的著作保持一致。如果像我说过的,《经验与自然》的实际内容就是对"这样一些作为主体-客体和心灵-对-物质的伪'哲学问题'是如何产生的"和"它们可如何获得解决"的一系列分析,则那项计划的本性就很清楚了。但同样清楚的是,关于"观察和实验"的谈论之无关乎该项计划之完成,正如这种谈论之无关乎所有这类"作为文化批判的哲学"之伟大先驱——黑格尔的《精神现象学》——一样。

胡克通过对比逻辑实证主义者们和杜威本人对待诸哲学问题的态度,揭示了这一点:

> 杜威曾表明,大部分传统的哲学问题都是伪问题,就是说,即使用它们自己的方式,也无法解决它们。逻辑经验主义者们以一种更加形式化的方式在做同一件事情,并终止了。但杜威并不止是展示出延续表达形式方面的争论在逻辑上有多么无益,他还接着探究位于那些徒劳的言辞之争下面的真正的冲突是什么。①

在我看来,这似乎是对相关的差异的一种准确的解释,也有助于解释在最近四十年里——或者宽泛一点说——美国哲学史在风格上的种种变化。杜威式的自然主义在一度居于统治地位之后,在逻辑经验主义如日中天的几十年里被推离了美国哲学的舞台。如果人们同意说像罗素、卡尔纳普、艾耶尔和布莱克这样

① 悉尼·胡克:《约翰·杜威》(纽约,1939年),第44页。

一些著作家在显示诸伪问题之"伪"方面,较之杜威所能做的做得更好,那么这一点就很容易解释了。他们之所以能够做到,是因为他们有他们的种种缺陷相助。现在在我们看来(根据——比如说——奎因和塞拉斯对其种种假定的批判)正是逻辑经验主义运动所具有的教条主义和造作之处,使得这一运动得以如此尖锐、如此有效地批判传统。逻辑经验主义者们追随康德将哲学置于科学的可靠道路上的愿望,[他们]写作时就像黑格尔这个人根本不曾存在过似的,他们将笛卡儿、洛克和康德所共有的一些假定引向了它们的逻辑结论,借此将传统哲学的问题方式归结为荒谬。通过展示确定性之寻求的种种内涵,以及人们一旦接受了笛卡儿对知识的旁观性解释,就无法抵抗休谟的种种结论,他们表明了杜威没有能力表明的东西:为什么必须放弃那些为现代诸位大哲学家所共有的图景?

但在这样做的时候,逻辑经验主义者们走向了他们自己的毁灭,就像奥斯丁针对艾耶尔、维特根斯坦针对罗素、穆尔以及他自己的早期指出过的那样。"牛津哲学",一种比逻辑经验主义更短命的运动,帮助我们看清了逻辑经验主义是如何成为一种传统的归谬(*reductio ad absurdum*),而不是从一种它自以为是的盛气凌人的"逻辑"中立的立场对该传统进行的批判。逻辑经验主义者们设为前提的种种二元论的狭隘与造作,使他们做到了杜威不曾做的事情——而那正是因为他有更宽广的视野,因为他有能力合理地看待传统。杜威对"位于那些徒劳的言辞之争下面的真正的冲突"的探究,具有了其种种优点的缺陷[①]:它将人们的注意

① 请注意这里的"有了其种种优点的缺陷(had the vices of its virtues)"与上一段中的"有他们的种种缺陷相助(had the virtues of their vices)"正好相反,须两相结合来理解。——译者

力从笛卡儿-休谟-康德的种种假定如何以其自身的方式自我驳斥的情形那里转移开了。实证主义者们和后期"牛津哲学家们"相比起杜威及其追随者们而言,将这些内在的矛盾带到了更为尖锐的关注焦点上,这只是因为他们的视野极其狭窄。

胡克的说明也有助于解释现今人们对杜威的兴趣为何有复兴之势。至今,展示诸伪问题之伪的做法已为人所熟知。哲学家们需要做些新事情。就像以往英语世界哲学家们在灵感源泉枯竭时所做的一样,他们到大陆[①]那里寻找一些新观念,而他们找到的,正是杜威曾期待过的。在1930年,杜威写道:

> 理智方面的预言是危险的;但如果说我正确解读了时代的种种征象,那么,哲学中下一场综合性运动将在诸社会科学与诸门艺术的意义成为反思所关注的对象(和数学科学与物理科学在过去成为思想之对象的方式一样,那时它们的重要性被充分把握住了)的时候出现。[②]

在像哈贝马斯和福柯这样一些作者那里,我们恰好找到了杜威想要投向文化母体("社会科学的观念"就是在这一母体中产生的)和诸社会科学的可疑的自我理解在关于种种社会和政治问题的争论中产生的那些问题的那种关注。在像德里达(以及一些崇敬德里达的工作的美国哲学家,比如卡维尔和丹图)这样的著作家那里,人们发现了一些关于哲学与小说、哲学与戏剧、

---

① 指欧洲大陆哲学。——译者

② "从绝对主义到实验主义"(1930年),重印于《约翰·杜威论经验、自然和自由》,理查德·J·伯恩斯坦编(纽约:文科丛书,1960年),第18页。

哲学与电影之关系的问题,出而替代传统中关于哲学与数学物理学、内省心理学之关系的康德、胡塞尔和卡尔纳普式问题。显然,这并不是哲学史上第一次提出这类问题;人们只须想想尼采、狄尔泰和卡西尔就知道这一点了。所以我并不想预言说,最终克服了康德沉迷于以"数学和物理科学"为哲学之典范,沉迷于这些科学的资料和方法并以之为哲学探究之场所的做法以后,我们现在就能进入一个在黑格尔的历史主义庇护下的哲学的黄金年代了。我承认,我希望这是真的,但这一希望可能会落空。对于目前[我们想达到]的目的来说,我只想提醒一点:杜威只是这样一位哲学家——如果人们想从康德转向黑格尔,从一种"经验的形而上学"转向一种对文化发展的研究,他们可能想起要重读他。

这一对比将我从对最近的种种哲学风格的一个附记带向了杜威思想中我感兴趣的那一张力。如果要我对这一张力再给出一个例证,请看看杜威对传统的毁灭性评论:"哲学假定关于现实的知识就是它的功能。这一事实使它成为科学的敌手,而不是[科学的]增补。"①要连贯地追踪这条思想线索,人们必定会像他们已经与一种"对经验之可能性的先验性解释"断绝关系那样诚心诚意地与一种"经验形而上学"断绝关系。我找不到任何办法可以调和类似这个段落(我认为它最好地表现了杜威[思想])的段落,与他对桑塔亚纳的回应——他关于"普遍性特征"的论说。我认为,将杜威看作形而上学家的那些充满同情心的评注者们——比如霍夫施塔特,他将"作为关于实存的一种普遍性理论的形而上学的目标"描述成"对牵连(involve-

① 《确定性的寻求》(纽约,1929年),第309页。我追寻的是在杜威思想中的这条线索与海德格尔对"形而上学"的批判之间的相似之处。

ments)的诸种基本类型及其相互关系的发现"[①]——无法解释为什么我们需要处在那个普遍性水平上的一个学科,也无法解释这样一些"发现"的结果如何是重要的。难道有任何人——包括杜威本人——真的会相信有那么一门学科,可以以某种方式处理"牵连的诸种基本类型"——这个问题小说家们、社会学家们、生物学家们、诗人们和历史学家们都未曾解决——吗?人们期望一位哲学家做的所有事,可能无非是将同时代的小说、诗、历史学和社会学综合到一个更大的统一体中去。但这样的综合事实上在所有方面、在每一个学科中都提供给我们了。成为一名知识分子——而不仅仅是"做研究"——正是为某种这样的综合而展开研究。除了下面这样的神话之外,没有任何人会主张,除非职业哲学家列出了"一切实存的普遍性特征"的名单,或者发现了"牵连的诸种基本类型",他的工作就是不完全的:有某种特殊的事物叫作"哲学",它为综合性学科提供了典范,有一种人物叫作"哲学家",他是知识分子的典范。[②]

4.2 杜威的经验哲学

至此,我一直在说,我们不太可能在《经验与自然》中找到任何与对传统的诊疗性对待方式相对立的、可被称作"经验形

① 阿尔贝特·霍夫施塔特:"关于某种杜威式形而上学概念",收于《约翰·杜威:科学哲学与自由》,悉尼·胡克编(纽约:戴艾尔出版社,1949年),第269页。关于对这种观点的批判,参见胡克在《追寻存在》中对兰德尔的讨论(纽约:圣·马丁出版社,1961年),第163页及其下。

② 这里与海德格尔之间也有一种有益的相似之处。正是关于人们应该发现"牵连的诸种基本类型"的观念,促使海德格尔在《存在与时间》中列出了**生存论诸要素**(*Existentiale*)的名单。下面这种认识促使他在后期的作品中否弃了任何这样的计划:这就是他希望加以抛弃的"人道主义的"形而上学传统的一部分。

而上学”的东西，理由就是，杜威自己对自然和哲学之功能的看法将它排除掉了。要确认这一点，人们就需要看看杜威在这本书中实际上是如何论说经验的，我会简短回顾一下这一点。但首先，我想插入对杜威早先的一个观点——关于“作为心理学的哲学”的观点，他在 19 世纪 80 年代持此观点，而且此观点成为他与沙德沃思·霍奇森的争论的核心——的解释。我认为，回顾一下杜威哲学生涯的起初那些年，我们就会明白，为什么他认为“描述经验”有这么重要，也会明白为什么他禁不住要将这种重新描述描绘成“哲学的全部”。杜威是一只刺猬，而不是一只狐狸；他终生都在尝试表达和重述一种单一的图景，而且在他而立之年的著作中，他就已经展示了我宣称在他的后期著作中发现了的那种张力。

霍奇森不客气地反击了杜威年轻时的那个主张——“心理学是哲学的完整方法，因为在它那里，科学与哲学，事实与理性合而为一了”。他写道：

> [杜威文章中][①]最接近于描述心理学方法的段落如下：
>
> 但作为方法的心理学，其真正的本质在于，它在其绝对的整体性中来对待经验，而不是像——比如说——我们的形体进化论者们那样用它的某一个方面来解释整体，然而也不是像所谓的经验主义心理学家们做过的那样，试图从某种外在的和超出它本身的事物那里去规定它的本性。

① 原文所有。——译者

> 在这里，这一方法只是以否定的方式来描述的。它在于这样的规则：要避开形体进化论者与经验心理学家这两方面的缺点。至于如何在考察中走上一个积极的方向，则没有任何交代。这恐怕就是我们应该从心理学与先验哲学的同一化中期望的东西吧。①

我认为，霍奇森的批判完全是合理的。它与桑塔亚纳对一种“自然主义的形而上学”的可能性的批判相应和，而且巧妙地挑出了杜威著作中反复出现的一种缺点：当他提供的——以及他需要提供的一切——只是对传统的批判时，他却习惯于宣布一种勇敢而又新鲜的肯定性的计划。“作为方法的心理学”只是杜威采用的一系列洪亮却又空洞的口号中的第一个而已，但看清楚为什么这个特定的口号吸引了他，却是非常重要的。他在霍奇森加以攻击的那些文章中的一篇的结尾说道：

> 整个事情的结论就是，一个“像人这样的存在者”，因为具有自我意识，就是一个个体化了的宇宙，因此，他的本性就是哲学研究的合适材料，而且就哲学的整体而言，是哲学的惟一材料。心理学是关于这种本性的科学，在它之中，或者在考察它的诸种方法中，任何二元论都是没有立足之地的。②

---

① 沙德沃思·霍奇森：“虚幻的心理学”，对杜威的攻击，最初发表于 1886 年的《心灵》，后重印于《杜威早期著作》，第一卷（卡本代尔：南伊利诺伊大学出版社，1969 年）。这段话出现于那卷书的第 lvi 页上，而那两段引自杜威的话则分别出现在第 157—158 页和第 161—162 页。

② 采自“心理学作为哲学方法”，《杜威早期著作》，第一卷，第 166—167 页。

在这个段落中，还有在它前面作为先导的那几页中，我们得到了如下学说：(1)哲学遇到的大多数麻烦都源自那些站不住脚的二元论；(2)传统经验主义(如休谟、贝恩、霍奇森呈示的那种)提出“对经验的局部性解释”，这种解释将知觉与概念分离开了；[①](3)克服经验主义产生的那些二元论(比如它在知觉和概念之间、因而在意识和自我意识之间作出的那种分离)的方法就是“心理学”，这门学科告诉我们，任何这样的分离都是不可能的。在对霍奇森的回应中，杜威根本没有回答霍奇森关于心理学的方法是什么的质问，而是温和地说，

> 当我说我完全不知与某种概念之物分离的知觉之物为何物，完全不知一个行动者或承受者离开了他所承受的内容会是什么样子时，我不是作为一个德国化的先验主义者在说话，而是依据我作为一个心理学家的谦逊眼光在讲话。作为一个心理学家，我看到了抽象地将[这些对子中的]一个与另一个分离开来加以分析的可能性，而如果我像霍奇森先生认为我所是的那样，将一种分析的种种结果升格为真实的实体，我就会假定它们实际上与具体的经验乃是不同的。但我要是牢牢坚持心理学教给我的东西，就必须坚持如下这点：它们是以分析的方式获得的，是一个实存着的现实——意识经验——的一些方面[而已]。[②]

① 关于将“经验主义”视作一种观点，在这种观点中一种“对经验的局部性解释，或者毋宁说对局部性经验的解释，被作为整体提出来了”，见《杜威早期著作》，第一卷，第161页。

② 《杜威早期著作》，第一卷，第171—172页。

当然,不是“心理学”教会了杜威这些,而毋宁说是T·H·格林[教会了这些];格林费了大量精力重申康德对休谟的批判,亦即没有任何知觉能变幻出自我意识来,他还教导说,英国经验主义关于感官印象的观念是对生理上的因果过程与一种具有自我意识的知觉性信念的一种混淆。[①]尽管如此,杜威并不满足于让格林对经验的分析优于贝恩和霍奇森的休谟式解释:他需要坚持的是,格林所告诉我们的,经验本身也告诉我们了:

> 只要追问一下,要是自我意识不是一种**被经验到的事实**,也就是说,要是它不是某个个体(他被规定为构建了心理学的领域者)认识宇宙的过程中的某个实际的阶段的话,这将对哲学造成什么样的影响,我们就可以看清事情是什么样的了。准确地说,结果还是,任何像哲学这样的事物——在关于其本性之类的任何理论之下——都是不可能的。这话已经重复过无数遍了:哲学仅仅在于在永恒性的眼光之下(*sub specie aeternitatis*)或者在向着普遍者的秩序之下(*in ordine ad universum*)来看待事物……因此,否认自我意识是一种心理经验方面的事物,就是否认一切哲学的可能性。[②]

---

① 参见T·H·格林:《著作集》,第一卷(伦敦,1885年),第13—19页。就在霍奇森所批评的杜威的一篇文章中(“心理学的立场”,《杜威早期著作》,第一卷,第125—126页),杜威阐明了格林在这一段中的观点。也请注意,杜威经常赞扬格林(《杜威早期著作》,第一卷,第153页)。关于格林与杜威的那种在现代装束之下反对休谟的核心观点,参见塞拉斯:“经验主义与心灵哲学”,第Ⅵ节(重印于他的《科学、知觉与现实》[伦敦:劳特利奇与科根·保罗,1963年]),以及J·贝内特:《洛克,贝克莱,休谟》(牛津:牛津大学出版社,1971年),第4节。

② 《杜威早期著作》,第一卷,第152页。

尽管杜威很快就放弃了对哲学的这种定义,他却从来没有摆脱这样的观点:他本人就经验所说的话描述了经验本身如其所是的情形,而其他人就经验所说的,则是材料与他们的种种分析的产物之间的一种混淆。别人可能是先验化的形而上学家,他则是"谦逊的心理学家"。其他哲学家制造二元论,他则终其一生拒绝妥协,因为他们"将一种分析的种种结果升格为真实的实体"。但杜威本人提倡的那种对经验的非二元论解释,立意要真正回到事情本身(*die Sache selbst*)。尽管他[后来]放弃了将"心理学"作为他的"哲学方法",代之以像"哲学中的科学方法"和"形而上学中的实验主义"这样一些更模糊的观念,他还是一直坚持认为,他的那些反对者就是树立二元论的人,因为他们"放弃了对原初经验的原始性和终极性的承认——当在一种不受限制的形式下被给予时,它就是原始的,当它在一种调节得更好和更富有意义的形式下被给予时,它是终极的(后一种形式只有在有了反思性经验的种种方法和结果的情况下,才是可能的)"。[①]在 19 世纪 80 年代惹怒霍奇森的东西,在 20 世纪 30 年代还会惹怒另一代批评家。这些批评家以极大的热情欢迎杜威关于传统经验主义和理性主义的成因与疗救办法的提议,却无法在杜威自己的"构建性"尝试(制作一种摆脱了二元论的哲学口号来)中看出什么门道来,也无法在杜威的如下宣示中[看出什么门道来]:要在方法上比他的反对者们更加"经验主义"。

为了给这次探视杜威最早在计划与方法方面的表达做出结论,我觉得我们可以从我引用的这几段话中看出,一旦他(就像

① 《经验与自然》,第 15 页。

他说过的那样)“离开了黑格尔主义”①,他要尝试公正对待下面这两方,是多么容易的事情了:一是他早先的信念,认为康德-黑格尔-格林对经验主义的批判是理解人的关键,一是他对作为一种关于在永恒性眼光下(*sub specie aeternitatis*)的宇宙的看法的哲学的日益增长的不信任。他为这一冲突提出的解决办法等于是说:必定存在着一种立场,在这种立场上可以以某些“普遍性特征”来看待经验,而这些普遍性特征一旦被认识到,就会使得我们不可能以这些产生了主体-客体以及心灵-物质二元论(这些二元论是传统哲学争论的沉闷主题)的误导性方式来描述经验了。这个立场不会是在永恒性眼光下(*sub specie aeternitatis*),因为它所要强调的正是时间性和偶然性,这些都是奥古斯丁和斯宾诺莎用“永恒”观念加以排除的。但在给未来的探究提供一个永久性的中立母体这一点上,它与传统形而上学[又]是相似的。这样一种自然主义的形而上学将会说,“这就是在二元论分析猖狂肆虐之前,经验真实的样子”。因此,这样一种哲学将会享有“极大的放松与自由”②的好处,青年杜威在黑格尔那里发现了这样一种好处,同时拒斥了通往“德国先验化”的一切诱惑。

在杜威本人在《经验与自然》中设置的计划背后,有着同样公正对待黑格尔与“自然主义”这种观念,而我则希望对青年杜威的这一回顾会给我现在要对这本书进行的种种批判加强说服力。第一个和最普遍的批判正好重复了桑塔亚纳的如下断言:“自然主义的形而上学”是一种术语上的自相矛盾。或许这么

---

① 这个短语采自自传性文章“从绝对主义到实验主义”,重印于伯恩斯坦,前引书,第12页。在同一页上,他评论道:“我大概从没想过忽略——更不用说否认——机敏的批评家有时像有了新发现似的提到的东西,那就是,对黑格尔的熟知在我的思想上留下了永久的积淀。”

② “从绝对主义到实验主义”,第10页。

说最能表达这一点:没人可以同时为洛克与黑格尔效劳。倘若任何人同意了黑格尔的如下看法,他都不可宣称为某种所谓的"'经验'的全包性的整体性"提供了一种"经验主义的"解释,或者将这种"整体性的统一当作哲学思想的起点"①:哲学思想的起点是与辩证处境系在一起的,在这一处境中,一个人发现自己被绑缚在自己的历史时期中——[这就是]属于自己时代的人的问题。只有某些与洛克一道认为我们能脱离时代的种种问题,并在考察复杂经验如何出自简单经验的时候追求一种"普通的、历史性的方法"的人,才会写下下面的话:

> 不论是在人类中,还是在低等动物那里,带有自身结构的生理机体所关心的,都是为了延续生命过程而适应和利用物质材料,这一点是无可否认的。大脑与神经系统是经历行动的主要器官;从生物学上看,可以毫无矛盾地断言,原始经验也是属于相应类型的。因此,除非在历史与自然的连续性上发生断裂,认知经验必定源自于一种非认知性的[经验]种类。②

此外,只有那些认为对经验的"普遍性特征"的一种合适的解释可以穿越生理学与社会学之间的界限——因果性过程与有自我意识的信念(以及因此信念而成为可能的种种推论)之间[的界限]——的人,才会写下《经验与自然》中题名为"自然,生命与身体-心灵"这样的章节,或者才会企图发展出一种同等地适用于植物、神经系统和物理学家的口号。③但在达尔文的庇护下向着

---

① 《经验与自然》,第9页。

② 同上书,第23页。

③ 杜威和本特利在《认知与所知》一书中依然以这一口号为目标。

洛克思想模式的这种返回，正好违背了杜威归之于格林的那种洞见：把我们用来描述知识在因果性方面的前件的那些词汇，与我们用来为我们向知识提出的要求辩护的那些词汇，都用来理解人类的知识，终将一无所获。杜威的自然主义形而上学希望通过给出洛克的“普遍的、历史性的方法”的一个合乎时宜的版本，来消除认识论上的种种问题。但是格林和黑格尔所见到的，而且杜威本人也相当出色地见到的（除了他岔开去从事“形而上学”的时候）是，我们可以通过消除如下设定，来消除认识论问题：那一辩护必定依赖于种种社会实践和人类需求之外的某种事物。为了像杜威想做的那样，说获得知识就是解决问题，人们不需要在神经系统和人们之间、或者在“经验”和“自然”之间找到一些“连续性”。人们不必通过提及大脑是一个“经历行动的器官”，来为我们断定知道——比如说——一个现成的行动是我们所能采取的最好的行动这一点辩护，就像我们不必通过指出构成大脑的粒子本身正在演历某些行动[来为此辩护]一样。简言之，杜威混淆了两种对哲学上的二元论进行反叛的方式。第一种方式是指出，二元论乃是出于一些文化方面的特殊理由，由一种传统强加的，但如今已经没用了。这是黑格尔的方式——杜威在“对诸种经验主义的一种经验主义考察”一文中接受了这种方式。第二种[方式]是以一种非二元论的方式描述这种[二元论]现象，这种非二元论的方式强调的是“低等过程与高等过程之间的连续性”。这是洛克的方式——这种方式导致洛克将一切心灵活动都同化成粗疏的感觉，借此为休谟的怀疑主义铺平了道路。正是这种同化激起了康德的如下评论：莱布尼茨将现象“理智化了”，而“洛克则将知性的一切概念都感性化了”。①这种同化使得德国

① 康德：《纯粹理性批判》，A271 = B327。

思想离开了"自然主义"——洛克似乎就代表了这种自然主义。它在《经验与自然》中的重现导致逻辑经验主义者们指责杜威混淆了"心理学的"主题和"概念性的"主题。

杜威想像洛克那样倾向自然主义,又想像黑格尔那样倾向历史主义。事实上这是可行的。人们可以与洛克一道说,人类机体之中的因果性过程在没受任何非自然性事物干扰的情况下,是足以解释知识(道德的,数学的,经验的以及政治的)的获取的。人们也可以与黑格尔一道说,对知识上的种种要求的合理批判总是依据人类在某个特定时期面对的种种问题而进行的。这两条思想路线既不交叉,也不冲突。将它们分离开来,其优点就是,正好做到了杜威想做的事情——阻止了传统的、易于激发怀疑论的"诸种认识论问题"的表述。但它也让"系统哲学"或者"形而上学"举步维艰。杜威从未陷入接受像鲍斯玛那样的姿态的地步:这种姿态认为,哲学就像是一种治疗,其使命在于使自己过时。因此,他在《经验与自然》中意在表明,发现经验的真正的"普遍性特征"有何意义。

要想把这条批判路线弄得更清楚,可以看看杜威对心灵-身体问题的态度。他想通过同时避免唯物主义的粗糙与悖谬,以及传统的诸种二元论提供的"非科学的"理论化活动,来"解决"这一问题。这一解决方案等于是说,

> 诸种感觉有意义;作为诸事件或诸对象的直接含义,它们是感受,或者换种更合适的说法,感性材料。没了语言,作为感觉的感官行动的种种性质就只是在潜在的和预期的意义上是痛苦、快乐、气味、声音、音调。有了语言,它们就被区分和辨识开来了。那时它们就被"客体化"了;它们是事物的直接特征。这种

> "客体化"不是从有机物或灵魂到外部事物之中的一种奇迹般的流射,或者将诸灵魂实体虚幻地归结为物理方面的事物。这些性质从不位于机体"之中";它们总是外部感官方面的事物与诸机体共同参与的种种交互作用的性质。①

像"种种交互作用的性质"这样一些短语,使得那些没有看到心灵-身体问题的人缓和下来,也使那些看到了这一问题的人激愤起来。后一类人说,关于这些互动,请对我们说得详细些:比如,它们是不是人和桌子之间的互动?难道我与这张桌子之间的互动是褐色的,而不是像我先前以为的那样,桌子是褐色的?杜威所说的,不就是下面这一点吗:没人能在理解"褐色"一词意味着什么之前就知道桌子是褐色?而这一点不是接着就肯定了康德讲过的如下观点吗:在诸概念没有被用来赋予诸种感觉以意义之前,在诸对象之间,或者在诸对象与它们的诸性质之间,不会有任何划分?但一个人要不把自己交托给先验唯心主义,能产生这个观点吗?难道我们解决了经验自我与物质世界之间的关系问题,其结果只是再次终止于一个构建了它们两者的先验自我吗?

这个带有修辞色彩的问题序列表达了杜威的读者们在他企图成为像亚里士多德那般常识实在论的、同时又在某种意义上听起来像康德和格林那般唯心主义的时候经常感受到的愤怒。很明显,杜威肯定在某种意义上与康德就如下这点达成了一致:只有先验唯心主义者才能成为经验实在论者。我认为这种意义②就是:杜威相信,只有某些以康德和格林的方式与休谟的经

① 《经验与自然》,第258—259页。

② 指上一句中的"某种意义"。——译者

验主义决裂了的人——他们认识到直观无概念则盲,甚至不会有任何资料成为“天然的”——才能说,褐色的桌子和无色的原子漩涡都是“在经验中被给予的”。就是说,他们认识到塞拉斯所谓的“科学的人的形象与明显的人的形象之间的冲突”只能通过将“褐色”、“丑陋”、“痛苦”、“桌子”这样一些常识概念当作一种互动的性质,将“原子”、“集合”这样一些科学概念当作另一种互动的性质而获得解决。康德所谓的“通过将直观纳入概念之下的综合,对经验世界的构造”,杜威则想称作“外部感官方面的事物与诸机体共同参与的种种交互作用”。但他也想让这个听起来无害的自然主义短语具有和康德关于“对象的构造”的论说一样的普遍性,想完成康德的这一论说实施过的那种认识论上的壮举。他想让像“与环境的交流”和“适应种种境况”这样的短语同时既是自然主义的,又是先验的——成为对人类知觉和知识(它们像被心理学家看待那样地被看待)的尝试性评论,也成为对“实存的诸种普遍性特征”的表达。这样,他就放大了“交流”和“境况”这样一些观念,最终它们听起来就像“原物质”或者“物自体”一样地神秘。他使得情况听起来像是,桌子真正所是的既非一个其硬角可把人撞肿的丑陋的褐色物体,也不是一个粒子漩涡,而同时是它们两者——纯粹的潜在性,随时准备在某种境况下被转化。在某种意义上说,他想要[表达]的正是他在 19 世纪 80 年代想要[表达]的那一点——心理学和形而上学应该合二为一。但能使它们合二为一的方式则仅仅在于将进化论生物学家的词汇提升到实验室之外,用来描述可以算作“知识”的一切事物。当然,它可以作这样的使用。但是这样做没有解决任何问题,就像洛克将概念“感性化”没有解决任何问题一样。

回到心灵-身体问题上来。我就第二性的质的问题引用过

的那段话——“外部感官方面的事物与诸机体共同参与的种种交互作用的性质”——使得人们很自然地就要问：当这两类事物不发生交互作用时，它们具有一些什么样的性质？而这时，杜威总是拿出自然主义和常识来面对我们。突然放弃了关于“实存的诸种普遍性特征”的论说之后，我们被告知，发生互动的只是原来那张合适的老桌子和原来那个合适的老了的具有常识的身体，或者换种说法，是两个粒子漩涡，或者换用另外的任何一种你们乐意采用的非普遍性描述都行。如果杜威曾像赖尔、塞拉斯、维特根斯坦和海德格尔那样，只限于说没有了知识的旁观者模式，我们永远不会有什么心灵-身体问题的话，他就可立于牢固的基础上，而——我认为——会说出一切需要说的话来。但是再一次地，杜威想要的不仅仅是怀疑论的诊断，还有建构性的形而上学体系构造。《经验与自然》中构造起来的体系听起来像是唯心主义的，而且它就心灵-身体问题提出的解决方案似乎是对先验自我的又一次招魂，因为杜威所达到的普遍性层次正是康德的劳作所在的层次，而且[两人那里的]知识模式也是相同的——通过两种不可知物的合作来构建可知者。一切意在以某种更为普遍的事物来同时替代洛克的生理学解释与黑格尔的社会学解释的对人类知识的体系性解释，都会碰上“听起来像康德”的命运。“关于感性杂多的存在论”是所有尝试对主体-和-客体、心灵-和-身体问题作出某种解释（这种解释具有这种普遍性质）的哲学家共同的宿命。

4.3 小 结

到此为止，我已经针对杜威的“自然主义形而上学”给出了我必须给出的一切批判，而且想对杜威所完成的事情给出一份

简短的赞词——有时撇开他本人不论。杜威着手表明传统哲学中的种种二元论对我们的文化有多大危害，而且以为为了完成这个工作，他需要一种形而上学——对诸种实存的普遍性特征的一种描述，这种描述将解决（或者化解）传统的哲学问题，为文化发展打开一些新的路径。我认为，在后一个——更大的——目标方面，他是成功的；他是我们这个世纪很少的几位想象力足够宽广的哲学家之一，能够设想出一种依照不同于我们在最近三百年里在西方发展出来的那些路线的路线被塑造的文化。杜威的错误——这是一个不足道和不重要的错误，即使我这篇文章的大部分篇幅都是在写它——在于这样一种观念：对文化的批判必须采取重新描写“自然”或“经验”、或者同时重新描写这两者的形式。倘若杜威写了一本叫作《自然与文化》的书替代《经验与自然》，他可能就会像在他的另外一些（最好的）著作中那样，感到能够忘却亚里士多德和康德的种种模式，始终只成为黑格尔式的。

我在这里说“成为‘黑格尔式的’”，意思是将康德认为哲学的任务仅在于加以保存和保护的那些文化上的发展，仅仅当作世界精神暂时的一些过站。康德认为，哲学有三种永久性的材料：(1)牛顿物理学，以及作为其结果的关于一种统一科学的概念，这种科学以对诸种微观结构的数学描述为核心；(2)一个北德意志虔敬派信徒所具有的普遍性道德意识；(3)由18世纪的审美意识提供出来的对雅致、对脱离科学探究与道德义务之命令的那种生动的自由的感受。哲学的目标在于通过抽出它们之间的种种线索（倾向于就它们中的每一种各写一部书）并表明它们如何互相融洽且“必要”，来保存这些文化成就。就像对于亚里士多德一样，对于康德来说，哲学是一桩划界的事：以免科学的探究干扰了道德，以免审美干扰了科学，等等。相反地，对

于黑格尔来说，牛顿物理学、悔罪意识以及庭园之乐[1]，都是精神发展史上一些短暂的插曲：是通往一种将它们全部包纳在内、不分彼此的文化的垫脚石。对于杜威来说，只有当人们认为真理是“表象的准确性”、道德德性是心的纯粹、美是“无目的的合目的性”时，对真理、道德德性和审美极乐的寻求才被视作各各不同的，它们才是潜在地互相竞争的活动。他没有质疑康德对18世纪思考这些事物的方式的描述的准确性，而是与黑格尔一道，质疑了停留在18世纪的必要性。

如果人们放弃了康德的种种区分，人们就不会认为哲学的任务就是解决一些哲学问题了（比如，构造一套关于感性经验和理论知识之关系的理论，用以调和理性主义者们和经验主义者们，或者[构造]一套关于心灵与身体之关系的理论，用以调和唯物主义者们和泛精神论者们[panpsychists]）。人们会认为它的任务首先就是将那些允许这些问题表现出来的区分抛置一旁。我早先曾提出过，杜威并不像早期或后期维特根斯坦的追随者们那般擅长解决哲学问题——但他心中却存了一个更大的目标。他想勾勒出一种文化，这种文化不会持续不断地给出旧问题的新版本，因为它再也不会在真、善和美之间作出种种区分（[正是]这些区分才产生了这些问题）。

在从事这项更大的工作时，他主要的敌手就是“作为表象之准确性的真理观”，这一[真理]观后来遭到了海德格尔、萨特和福柯的攻击。杜威认为，如果他能击垮这种观点，如果科学的探究能被视作[对环境的]适应和应对，而不是复制，那么科学、道德和艺术之间的连续性就变得明显了。我们再也不会问自己关于艺术作品或者我们对它们的体验的“纯粹性”之类的问题

---

① 分别指康德的三大“批判”的研究对象。——译者

了。我们就比较能接受德里达他们的观点了——语言不是用来表象现实的装置,而是我们生活和活动于其中的一种现实。我们就比较能接受萨特和海德格尔对传统哲学作出的诊断了——[将传统哲学诊断]为试图逃脱时间、进入永恒,逃脱自由、进入必然,逃脱行动、进入沉思的尝试。我们就不会将诸社会科学视作对物理学家们的精确、确定和远离“价值”关怀的一些糟糕的、不成功的模仿,而是[将它们]视作关于如何使人类生活变成艺术作品的一些建议。我们就会像斯诺和库恩那样看待现代物理学——前者将它看成本世纪人类最伟大的成就——把它当成这样一个序列上面的又一个插曲:这个序列由诸多危机和间歇性的平静期一起构成,它永远不会终止于“真理的发现”——对实在的最终的精确表象。

最后,我们或许可以从康德如下观点的阴影中走出来:需要一种“经验的形而上学”来为文化批判提供“哲学基础”;我们可以达到如下认识:哲学家的文化批判并不比劳动者、文学批评家、退休政治家或者雕刻家的文化批判更“科学”、更“根本”或者更“深刻”。哲学家们再也不会看起来像是一切时间和永恒的旁观者,或者(像社会科学家们一样)自然科学家的不成功的模仿者,因为科学家们本身也不会被视作旁观者或表象者了。哲学家们可以被视作这样一群人:他们研究的是哲学史以及当代将那些所谓“哲学性”观念对文化的其余部分发生的种种影响——就是过往描述“诸种实存的普遍性特征”的一些尝试的残迹。这是一项谨慎而又有限的事业——就像将石头雕刻成新形象或者发现更多基本粒子一样地谨慎和有限。但它有时还产生伟大的成就,而杜威的作品就是这些成就之一。它之所以伟大,不是因为它对自然,或者经验,或者文化,或者任何别的什么提供了一种精确的表象。它的伟大在于它在如下这些方面的种

种提议所具有的那种纯粹的挑动性(provocativeness):如何抛弃我们理智上的过去,如何将过去当作生动的实验的材料,而不是向我们强加一些任务与责任。杜威的工作帮助我们抛开了传统上认为艺术家缺乏、而哲学家拥有的那种严肃性精神。因为严肃性精神只能存在于一个理智的世界中,在这个世界里,人的生命就是一种达到超出生命之外的某个目的的尝试,一种从自由向非时间之物的逃遁。关于这样一种世界的概念,仍然牢牢地扎根于我们的教育和日常言谈中,更不用说[扎根于]哲学家对待他们工作的态度中了。但杜威尽了最大的努力帮助我们摆脱它,而且他不应因为偶尔沾染上了他所试图治疗的那种疾病而受责备。

5

团结,还是客观性?[①]

5.1 团结或者客观性

进行反思的人类通过将他们的生命置于一个更大的背景之下,有了两种赋予他们的生命以意义的主要方式。第一种是讲述他们对一个共同体的贡献。这个共同体可能是他们生活于其中的一个实际历史上的共同体,或者是另一个在时间或者空间上远离[他们自己]的实际的共同体,或者是个想象中的共同体,这个共同体可能会由选自之前历史上的、或者小说上的、或者两者兼具的许多男女英雄组成。第二种方式是将他们自己描述成与一种非人类的实在处于直接的关系中。在如下意义上,这种关系是直接的:它并不源自这样一种实在与他们的部落、民族或者想象中的同志情谊之间的某种关系。我要说的是,属于前一种类型的种种故事体现了人们追求团结的欲望,后一种类型的种种故事则体现了追求客观性的欲望。只要一个人在追求团结,他就不会追问被选择的共同体的诸种实践与某种在此共同体之外的事物之间的关系。只要他在追求客观性,他就与他周围实际的人拉开距离,这不是通过将他自己设想成某个别的真实的或想象的团体中的一员,而是通过将自己黏附于某种可在不指涉任何特定的人类的情况下加以描述的事物之上来完成的。

西方文化中围绕"真理的寻求"这一观念打转的传统——该传统从希腊诸哲学家一直延伸到了启蒙运动——就是那种通过由团结转向客观性而在一个人的生存中寻找一种意义的企图的最清楚的例子。这一传统的核心主题就是作为某种被追求者的真理(Truth)②观念——它之被追求，乃是因为它自身的缘故，而不是因为它对这人自身、或者对某个真实的或想象的共同体有益。或许正是希腊人对于人类那些共同体巨大的多样性的日渐增长的意识，刺激了这一理想的出现。对狭隘主义的一种恐惧，对受限于人们出生所在的团体的种种视野的恐惧，一种以某个陌生人的眼光看待它的需要，帮助产生了欧里庇得斯和苏格拉底那种怀疑论式的、反讽的语调。希罗多德愿意非常严肃地对待野蛮民族，乃至对他们的风俗详加描述，这可能是柏拉图的如下主张的一个必要的前奏：超越怀疑论的方法就是设想出人类的一个共同目标——这个目标是由人类的本性设立的，而不是由希腊文化设立的。苏格拉底的疏离与柏拉图的希望两相结合，就产生了这样一种观念：知识分子是某种与事物的本性相接触的人——不是通过他的共同体的种种意见，而是以一种更为直接的方式。

柏拉图通过在知识与意见、现象和现实之间进行区分，发展了知识分子的这样一种观念。这些区分协力促成了如下观念：理性的探究使一个领域变得可见，而非知识分子则极少能够通达此领域，而且可能会对该领域的存在表示怀疑。在启蒙运动中，这个观念因接受牛顿物理学家为知识分子的典范而变得具体了。对于18世纪大部分思想家来说，似乎很清楚的是，在建

---

① Solidarity or objectivity? ——译者

② 本译文对于大写单词的翻译一般照此处理。——译者

立那些与自然(Nature)相一致的社会、政治和经济方面的制度时,应该追随自然科学所提供的通达自然的方式。从那时以来,自由主义的社会思想就[一直]围着社会改革打转,而社会改革又只有在有了关于“人类是什么样的”这样的知识的情况下才成为可能——那知识不是关于希腊人、法国人或者中国人是什么样的,而是关于作为人的人是什么样的。我们是这一客观主义传统的继承人,这一传统围着如下假定打转:我们必须走出我们的共同体足够地远,以便借助于某种超越了它的东西(亦即它与所有其他实际的和可能的人类共同体所共有的东西)来考察它。这一传统梦想着一种终极共同体,该共同体已经超越了自然与社会之别,将展示出一种非区域性的团结,因为它表现出了一种非历史性的人类本性。有关当代知识分子生活的大部分修辞都将如下这点视作当然:对人的科学的探究,其目标就是理解“潜在的结构”,或者“在文化方面无变化的种种因素”,或者“在生物学上已然被规定好了的种种类型”。

那些想将团结奠基于客观性的人——就叫他们“实在论者”吧——必定将真理解释成对现实的符合。因此,他们必定建构出一种形而上学,这种形而上学为诸信念与诸对象之间的一种关系留下了空间,这种关系将能鉴别真信念与假信念。他们也必定会提出,必定存在着为那种自然的、而不仅仅是地方性的信念辩护的一些程序。因此,他们必定会建构一种为如下辩护留下了空间的认识论:这种辩护不仅仅是社会的,它也是自然的,源自于人类的本性自身,而且在自然中的这一部分与其他部分之间有了一种联系之后,才是可能的。根据他们的看法,由被认为是这样那样的文化给出的那些合理辩护的各种程序可能真是合理的,也可能并不是真正合理的。因为要成为真正合理的,辩护程序就必须要导向真理,导向对现实的符合,导向事物的内

在本性。

相反，那些希望将客观性还原为团结的人——请称他们为“实用主义者”——并不要求一种形而上学或者一种认识论。他们将真理视作——用威廉·詹姆斯的话来说——我们信奉便可获益者。因此，他们就不需要对诸信念和诸对象之间的一种所谓“符合”的关系作出解释，也不需要对那些保证我们这个物种能够进入这一关系的人类认知能力作出解释。他们认为，真理和辩护之间的裂隙不是某种要通过离析出一种自然的和超文化的理性（它能被用来批判特定的文化，而赞扬其他的文化）来跨越过去的东西，而只是实际的善和可能更大的善之间的裂隙。从一个实用主义者的角度来看，说我们目前可以合理地加以信奉的东西不是真的，就只是说，某人可能会达到更好的观念。那就是说，既然可能出现新的证据、新的假设或者一整套新的词汇，就总是有改进信念的空间。①对于实用主义者们来说，对客观性的欲求不是欲求摆脱某人的共同体，而只是对尽可能多的主体间共识的欲求，对尽我们所能地扩展“我们”一词的所指的欲求。只要实用主义者们在知识和意见之间作出区分，那就仅仅只是在这样的共识相对比较容易达成的那些主题与共识相对比较难以达成的那些主题之间的区分。

---

①　对真理的这样一种态度——在这种态度中，一个共同体的一致意见（而不是与一种非人类的实在的关系）居于核心地位——并不仅仅与美国实用主义传统有关联，也与波普尔和哈贝马斯的工作有关联。哈贝马斯对波普尔那里一直都有的实证主义因素的批判和杜威主义整体论者们对早期逻辑经验主义者们的批评类似。尽管如此，看清下面这点还是很重要的：詹姆斯和杜威所共有的实用主义真理观既不依赖于皮尔士关于一种“探究的理想终点”的观念，也不依赖于哈贝马斯关于一种“理想的自由共同体”的观念。关于对这些观念的批判——在我看来还不能说是种族中心主义的——参见我的“实用主义，戴维森和真理”一文和“哈贝马斯与利奥塔论后现代性”一文。

5.2 普特南与相对主义

“相对主义”是实在论者们加给实用主义的传统的称号。这个名称可以指三种不同的观点。第一种观点是:任何一个信念都像其他的任何一个信念一样地好。第二个是:“真”是一个歧义性的术语,有多少种辩护程序,它就有多少种含义。第三种是:离开了一个现成的社会——我们的[社会]——在这个那个探究领域里加以使用的对通常的辩护程序的描述,对于真理和理性就没有任何话可说了。实用主义者主张第三种种族中心论的观点。但他并不主张第一种自相矛盾的观点,亦不主张第二种古怪的观点。他认为他的观点要优于实在论者们的[观点],但他并不认为他的观点符合诸事物的本性。他认为,正是“真”一词的弹性——“它只是赞誉的一种表现”这一事实——确保了它的单义性。依据他的解释,“真”这一术语在一切文化中都表示相同的意思,就像“这里”、“那里”、“好”、“坏”、“你”和“我”这样一些富有弹性的术语在一切文化中都表示相同的意思一样。但是,意义的同一性与所指的多样性、与指派术语的程序方面的多样性当然是不冲突的。因此,他对于像他的实在论对手们那般,将“真”用作一个表示赞誉的一般性术语——尤其是用它来称赞自己的观点,感到十分自由。

尽管如此,下面这点还是不甚清楚:为什么“相对主义者”应当被认为是表达第三种种族中心论观点(实用主义者的确持此观点)的合适的术语?因为实用主义者并不主张一种肯定性的理论——该理论认为某物乃是相对于另外的某物的。相反,他的看法纯粹是否定性的:我们应该放弃知识与意见之间的传

统区分。这种传统区分被解释成如下两种真理之间的区分：作为与现实的符合的真理，以及作为对有着良好辩护的诸种信念进行赞誉的一个术语的真理。实在论者之所以认为这种否定的断言是“相对主义的”，那是因为他无法相信任何人会严肃地否认真理具有一种内在本性。因此，实用主义者说，对于真理，除了我们每一个人将他或她发现最好地加以信奉的那些信念赞誉为真之外，没有任何可说的，这时候实在论者就倾向于将这解释成关于真理之本性的一种更为肯定的理论：依据这种理论，真理仅只是当代人某个特定的个体或团体的意见而已。这样一种理论当然会是自相矛盾的。但是，实用主义者没有一套真理理论，更不用说相对主义的真理理论了。作为团结的虔诚信徒，他对人类合作性探究之价值的解释就只具有一种伦理的基础，而不是一种认识论的或者形而上学的基础。他没有任何认识论，就更没有一种相对主义认识论了。

关于真理或者理性是否具有一种内在本性的问题，关于我们是否应该具有关于这两者的一种肯定性理论的问题，只是这样一个问题：我们的自我描述是否应该围绕与人类本性的一种关系，或者围绕与某个特定的人类集体的一种关系来建构，我们是应该欲求客观性，还是团结？很难了解人们通过更深入地了解知识、人或者自然的本性，能够如何选择这些选项中的一项。实际上，像这样来安置这个主题的提法避开了对实在论者有利的那个问题，因为它假定知识、人和自然具有一些与目前的问题相关的本质。相反，对于实用主义者来说，“知识”就像“真理”一样，只是对那些我们认为得到了非常好的辩护、目前不再需要进一步辩护了的信念的赞词。根据他的看法，对知识本性的探究只是对于各种不同的人是如何尝试就信奉什么达成一致的问题进行的一种社会历史性的解释。

我称作“实用主义”的那种观点几乎——但并不完全——与希拉里·普特南在他的近著《理性、真理与历史》中所谓的“内在论的哲学概念”①是同类。普特南将这样一种哲学概念界定成对以上帝之眼看待事物的企图、对与我所谓的“对客观性的欲求”的这种非人类事物相接触的企图的放弃。很不幸的是，伴随着他对我所推荐的反实在论观点进行的辩护，他还与好多其他主张这一观点的人——比如库恩、法伊尔阿本德、福柯和我自己——针锋相对。我们被批评为“相对主义者”。普特南将“内在论”呈现为实在论与相对主义之间一条恰当的中间道路。他谈到了“当今被兜售的相对主义学说的泛滥”②，还特别谈到了“法国哲学家们”是在主张“文化相对主义和‘结构主义’两者的奇特混合”。③但一旦涉及到对这些学说的[具体]批判时，普特南进行攻击的武器就只是所谓的“不可通约性论题”：亦即“在另一个文化中使用的那些术语无法在含义和所指方面与我们所拥有的任何术语和表达相等同”。④他在如下评说上，聪明地与唐纳德·戴维森保持一致：这一论题是自相矛盾的。尽管如此，对这一论题的批判最多对于法伊尔阿本德早期著作中一些不大严谨的段落而言才具有毁坏性。一旦这一论题被弃置一旁，就很难说清楚普特南是如何与他所批评的那些人有所不同的。

普特南接受了戴维森的这个观点——用普特南的话来说——“对一种解释图式的全部辩护……就是，它使他人的行

---

① 希拉里·普特南：《理性、真理与历史》(剑桥：剑桥大学出版社，1981年)，第49—50页。

② 同上书，第119页。

③ 同上书，第x页。

④ 同上书，第114页。

为借我们的助力[1]而至少在最低限度上显得合理了”。[2]从这里出发再说出下面的话,似乎就是很自然的了:我们无法走出这一助力的范围之外去,我们无法站在那只由理性的自然之光来显明的中立性基础之上。但普特南从这一结论退缩了。他这么做是因为他将“我们无法做到这一点”这一断言解释成这样的断言:我们思想的范围受到他所谓的“诸种制度化标准”的限制,受到关于如何解决一切争论——包括哲学争论——的那些公诸于世的标准的限制。他很正确地说道,没有任何这样的标准,他提出,那些认为存在着[这样一些标准]的提法就像“不可通约性论题”一样地自相矛盾。我认为,他像下面这么说完全是正确的:认为哲学是或应该变成对清晰的标准的这样一种运用的观点,与哲学的理念正好是矛盾的。[3]人们可以这样来解释普特南的观点:“哲学”正是一种文化在下面的情况下所能为者:它停止以清楚的规则界定自身,而且变得足够闲散、足够文明,以致可以依赖于一些无言的秘诀,可以以实践智慧(*phronesis*)替代成文的法则,以与外国人交谈替代对他们的征服。

但说我们无法将任何问题指向由我们的社会加以制度化了的清楚标准,并没有切中普特南称作“相对主义者”的那些人所说的要点。这些人是实用主义者,其中的原因之一正是,他们与普特南一样,对“理性就是一个标准的运用问题”这样一个实证

---

① lights,直译为“光”,下文中“助力”仿此。——译者

② 希拉里·普特南:《理性、真理与历史》(剑桥:剑桥大学出版社,1981 年),第 119 页。关于对这一观点的一种更完全、更系统的表述,见戴维森的“论一种关于概念图式的观念”,收于他的《对真理与解释的探究》(牛津:牛津大学出版社,1984 年)。

③ 普特南,第 113 页。

主义的观点是不信任的。

这样一种不信任是——比如说——库恩、玛丽·赫西、维特根斯坦、迈克尔·波拉尼和迈克尔·欧克肖特这些人所共有的。只有某些的确以这种方式来看待理性的人,才会梦想要提出,“真”在不同的社会里表示不同的意思。因为只有这样一个人才能设想,可以挑选出某种东西,使得“真”与它相关。只有当人们同意逻辑实证主义者的如下看法时,他们才会提出说,根本不可能突破他们的文化:我们所有人都围着一些调节着我们的言说、被称作“语言规则”的东西打转。

在普特南书中最具原创性和最有力的章节中,他认为,“理性……由地方性的文化标准来界定”这种观念不过是实证主义的恶魔般的配对物罢了。正如他所说,它是“被人类学激发出来的一种科学理论,正如实证主义是被精确科学激发出来的一种理论一样”。普特南用“科学主义”指的是这样一种观念:理性在于对标准的运用。[1]假使我们放弃了这种观念,接受普特南自己关于探究的那种奎因式图景——[探究]是不断重新织出信念之网,而不是将标准运用到各种情况上去——那么,“地方性文化标准”的观念就会失去那种讨厌的地方性色彩了。因为现在说我们必须借助于我们自己来进行工作,我们必须成为种族中心主义的,就只是说,必须通过下面这种做法使另一种文化所提出的种种信念经受考验:要尝试将它们与我们已经具有的那些信念编织到一起。由这种整体论的知识观——普特南和那些他批评为“相对主义者们”的人都持有这种知识观——得出的推论是:不能按照备选几何学的模式来设想备选文化。诸种备选

---

① 普特南,第126页。

几何学之间是不可调和的,因为它们具有公理结构和一些互相矛盾[①]的公理。它们乃是被设计成不可调和的。文化则不是如此设计的,而且不具有公理结构。说它们具有"制度化的标准",就只是(和福柯一道)说知识永远与权力不可分——人们要是不在特定的时间和地点主张特定的信念,就会遭受到这种权力。但信念的这样一些制度性的后援采取了官僚和警察的形式,而不是采取"语言规则"和"理性标准"的形式。按别的方式想问题,就会犯笛卡儿式的悖论:在只共享一些习惯的地方寻找公理,将总结这些实践的陈述当成对强化这些实践的一些限制的报道。奎因和戴维森对概念与经验之二分的攻击的部分力量在于,不同文化之间的区分在种类上与同一文化内部的成员主张的不同理论之间的区分没什么不同。塔斯马尼亚(Tasmanian)土著人与英国殖民者在交流上有麻烦,但这种麻烦与格莱斯顿[②]和迪斯雷利[③]之间体验到的交流困难只是在程度上有不同而已。在所有类似的情况下,麻烦之处只是难于解释为什么其他人不同意我们,只是要重新编织我们的信念,以使"不同意"这一事实与我们主张的其他信念相适合。奎因的那些抛弃了实证主义者们的分析真理与综合真理之别的论证,同样抛弃了人类学家们的跨文化事物与文化内事物之别。

尽管如此,根据对文化标准的这种整体论解释,我们不需要普特南用来反对那些他称作"相对主义者"的人的那种超文化的普遍理性的观念了。就在普特南的书临近结尾的地方,他说,一旦我们放弃了上帝之眼的立场,我们就会认

---

① 指不同几何学之间的矛盾,而不是同一几何学内部的矛盾。——译者

② 1809—1898 年,英国政治家,于 1868—1894 年间四度任英国首相。——译者

③ 1804—1881 年,曾任首相,英国著名政治家,小说家。——译者

识到：

> 如果我们从我们传统的内部而来进行运作，我们就只能希望产生一种更加合理的理性概念，或者一种更好的道德概念了（在理性方面是对希腊广场、牛顿等等的回响，在道德方面则是对《圣经》、哲学家们、民主革命等等的回响）。我们受邀投身到一场真正的人类对话中去。[①]

我完全同意这一点，而且我认为库恩、赫西和大部分其他那些所谓的“相对主义者”——甚至可能包括福柯——都会同意这一点。但普特南接着提出了一个更进一步的问题：

> 这场对话是否有一个理想的终点？是否有一种真的理性概念，一种道德理想，即便我们曾拥有的只是我们[自己]关于这些事物的概念？

我不知这个问题何所谓了。普特南提出，一种否定的回答——认为“只有对话存在”的观点——只不过是那自相矛盾的相对主义的另一种形式而已。但又一次，我不知道主张“某种事物并不实存”的观点如何可以被解释成“某物乃是相对于另外的某物”的观点。在这本书的最后一句话中，普特南说道，“我们谈到我们的不同概念时，将它们当作理性的不同概念，这一事实设置了一种 *Grenzbegriff* [②]，设置了理想真理的一个限界概

① 普特南，第 216 页。

② 德文，意为“限界概念”。——译者

念”。但是，这样一种设置如果不是想说，从上帝的立场来看，人类正在向正确的方向进发，那它还会想做什么呢？毫无疑问，普特南的“内在论”会阻止他说任何这样的话。说我们认为我们正在向正确的方向进发，那正就是与库恩一道说，我们可以事后诸葛亮地将我们的过去当作一个不断进步的故事讲述出来。认为我们还有很长一段路要走，我们现今的观点不应铸刻到青铜上去，这种看法太过平凡，无法通过设置限界概念来寻求支持。所以很难看清，通过区分“只有对话存在”这种说法和“还有对话的聚合点存在”这种说法，能制造出什么[实质性的]区别来。

我要提出的是，普特南终究还是滑入他在其他文章中正确地指责过的科学主义中去了。因为科学主义的根源在于对客观性的欲求，在于如下这种希望：普特南所谓的“人类的繁盛”具有一种超历史的本性。我认为法伊尔阿本德的如下提法是正确的：除非我们放弃将探究——以及一般意义上的人类活动的隐喻——描述成聚合而不是增生、描绘成越来越统一而不是越来越多样化的做法，我们永远也不会脱离那些促使我们设置诸神的动机。设置限界概念似乎只是说出如下这点的一种方式罢了：一位非实存的上帝——倘若他果真实存的话——将会对我们感到满意。如果我们曾被对团结的欲求彻底促动过，将对客观性的欲求弃置不顾的话，我们就会认为人类的进步使得如下状况成为可能：人类做一些更有趣的事情，成为更有趣的人，而不是向某个事先为人类准备好的地方冲去。我们的自身形象将会采用制作的图景，而不是发现的图景，采用浪漫主义者用来赞扬诗人的图景，而不是希腊人用来赞扬数学家的图景。在我看来，法伊尔阿本德尝试为我们发展出这样一种自身形象是正确的，但他的计划似乎被他本人以及他的批评家们错误地描述成

“相对主义”了。①

那些在这个方向上追随法伊尔阿本德的人常常被认为必然是启蒙的敌人，被认为加入了一场大合唱，它宣称：西方种种民主社会的那些传统的自我描述破产了，它们在某种意义上已经被表明是“不充分的”或“自我欺骗的”了。对马克思主义者、萨特主义者、欧克肖特主义者、加达默尔主义者和福柯主义者们将客观性还原为团结的做法的发自本能的抵制的一部分就是这样一种恐惧：我们传统的种种自由主义的习惯和希望会因这样的还原而消亡。这样一种感觉在——比如说——哈贝马斯批评加达默尔的立场是相对主义的、潜在地具有压制性的时，在怀疑海德格尔对实在论的攻击在某种意义上与他的纳粹主义有关时，在预感到马克思主义尝试将诸种价值解释成阶级利益的做法通常只是为列宁主义的掌权做辩护时，在提出欧克肖特对政治学中理性主义的怀疑论仅仅只是为现状进行辩护时，都是很明显的。

我认为，以道德和政治的方式，而不是以认识论和元哲学的方式来讨论问题，会使关键之处变得更明朗。因为现在的问题不是关于如何定义“真理”、“理性”、“知识”或“哲学”这样一些语词，而是关于我们的社会应当具有关于其自身的哪一种自身形象。“要避免相对主义”这样一句仪式性的祷文，作为对保存

① 例如，参见保罗·法伊尔阿本德：《自由社会中的科学》（伦敦：新左派书丛，1978 年），第 9 页，那里，法伊尔阿本德将他自己的观点与“相对主义（在普罗泰戈拉的那种旧的和简单的意义上）”相等同。这种等同由他的如下断言完成：“‘客观而言’，那里在反犹主义和人道主义之间没有太多选择的余地”。我认为法伊尔阿本德要是像下面这样说，就能把自己描述得更准确了：“客观而言”这个引号引起来的词只应被弃置不用，还有那些用来支持主客之分的传统哲学区分也是如此——而不是说我们可以留下这个词，并用它来述说普罗泰戈拉说过的事情。法伊尔阿本德真正反对的是符合论的真理观，而不是“某些看法比另一些看法［跟现实］连接得更好”这一观点。

当代欧洲生活的某些习惯这种需要的一种表达,最容易理解了。那就是由启蒙运动养育起来的种种习惯,它们由启蒙运动以理性的诉求加以辩护,被设想成人类在与现实相符合方面的超文化的能力(一种机能,对它的拥有和使用由对明晰标准的服从表现出来了)。因此,关于相对主义,真正的问题在于,理智、社会和政治生活方面的这些同样的习惯,是否能作为无标准的处事方式,得到一种理性概念的辩护,[是否能]得到一种实用主义真理概念[的辩护]。

我认为这个问题的答案是:实用主义者不可能为这些习惯辩护而不陷入循环论证,但实在论者同样不能。实用主义者们对宽容、自由探究和寻求无扭曲交流的辩护只能采取在体现这些习惯的那些社会与不体现[这些习惯]的那些社会之间进行对比的形式,这会导向这样的看法:在两种社会中经历过的人中,没有任何人会选择后一种社会。体现这一点的典范是温斯顿·丘吉尔为民主进行的辩护:除了所有迄今为止已经尝试过的政府形式之外,民主是可设想的政府形式中最坏的一种。这样的辩护并非援引某个什么标准,而是援引实践中的各种详尽的优点。循环之处仅仅在于,用来描述自由社会的赞誉之辞是从自由社会本身的词汇中抽取出来的。毕竟,这样的赞誉只能属于某些词汇,而现今对原始社会、神权政治社会或集权主义社会的那些赞誉之辞则不会产生出想要的效果。因此,实用主义者承认,他并不拥有什么非历史的立场,据此来认可他想赞扬的现代民主的种种习惯。这些推论正是团结的追随者们所向往的。但在客观性的追随者中,它们却再一次导致了对种族中心主义与相对主义两相对峙之窘境的恐惧。我们或者将某种特殊的优越性归于我们自己的共同体,或者假装对所有其他团体都保持一种不可能的宽容。

我一直主张,我们实用主义者应该抓住这一窘境的种族中心主义一角。我们应该说,我们实际上必须赋予我们自己的团体以优越性,即便这么做并没有任何非循环论证的理由。我们必须坚持,没有任何事物能免于批判,这一事实并不意味着我们有为一切辩护的义务。我们西方自由主义知识分子应该接受如下事实:我们必须从我们所在的地方出发,而这又意味着有许多观点我们是无法严肃对待的。用大家所熟知的纽拉特的类比来说,我们能够理解革命者的提议——可供航海的小船用我们的板材是做不出来的,我们只须放弃大轮船。但我们无法严肃对待这一提议。我们无法将它当作行为规则,因此,它不是一个活的选项。固然,对于某些人来说,该选项是活的。这就是那些总是希望变成某种新存在、希望皈依而不希望被说服的人。但我们这些寻求共识的自由的罗尔斯主义者们,这些苏格拉底的继承人,这些希望将他们的时代一个接一个辩证地联系起来的人,无法这样做。我们的共同体,这个由世俗的现代西方的自由主义知识分子组成的共同体,希望能对任何观点上的改变给出一种事后的解释。这么说吧,我们希望能在我们先前的自身面前为我们自己辩护。这种偏好并不是由人类本性在我们内部建立起来的。它正是我们如今生活的方式。①

① 对共识的这种寻求与那种希望摆脱我们共同体的意见的对本真性的寻求相对立。例如,可参见文森特·德孔布在《现代法国哲学》一书中对德勒兹的解释(剑桥:剑桥大学出版社,1980年),第153页:“即便哲学在本质上是去神秘化的,哲学家们常常还是没能做出本真的批判;他们保卫秩序、权威、制度、‘正派’,保卫所有普通人信奉的东西”。依据我所主张的实用主义或者种族中心主义的观点,能做或当做的一切批判仅仅是使“普通人信奉的东西”中的那些因素与其他的因素互相争斗。企图超出这个范围行事,就是在幻想,而不是交谈了。固然,幻想可能会成为更富成效的交谈的一种刺激因素,但当它不在行使这一功能时,它就配不上“批判”之名了。

这种孤立的地方主义,这种对“我们只是我们所是的历史性时刻,而不是某种非历史性事物的代表”的承认,使得像罗尔斯这样的传统康德式的自由主义者们从实用主义那里退缩了。①相反,“相对主义”不过是转移注意力用的说辞而已。当实在论者指责实用主义者犯了相对主义的毛病时,他乃是又一次将他自己的思想习惯投射到后者身上了。因为实在论者认为,哲学思想的全部关键就在于将一个人自己与任何特定的共同体分离开来,并从一种普遍的立场来俯瞰它。当他听到实用主义者驳斥对这种立场的欲求时,他很难相信。他认为所有人从心底里都必定会想望这样一种分离。因此,他将与他自己想要的那种分离相反的一种形式归给实用主义者,并将他视作一个冷嘲热讽的唯美主义者,这位唯美主义者拒绝严肃对待在各共同体之间进行的选择,

---

① 在《正义论》一书里,罗尔斯仿佛试图通过设想一种由“无知之幕后面”的选择者设计出来的社会契约——将这样的选择者们的“合理的自身利益”用作某些社会制度的非历史的有效性的试金石——来保持住康德“实践理性”的权威性。这本书遭受的许多批评——比如迈克尔·桑德尔在他的《自由主义与正义的界限》(剑桥:剑桥大学出版社,1982 年)里提出的那种——都是围绕如下断言来进行的:人们无法以这种方式逃脱历史。然而,罗尔斯同时却提出了一种元伦理学的观点,这种观点放弃了非历史的有效性方面的诉求。同时,T· M·斯坎隆曾提出,对道德动机的一种“契约论的”解释的本质,以“在他人面前为某人自己的行动辩护的欲望”比以“合理的自身利益”更好得到理解。见斯坎隆:“契约论与功利主义”,收于 A·森与 B·威廉斯编,《功利主义与超越》(剑桥:剑桥大学出版社,1982 年)。斯坎隆对罗尔斯的修正导向了与罗尔斯后期著作相同的方向,因为斯坎隆对“依据一些他人无法合理地加以反对的理由在他人面前进行辩护”的观念与下面这种“建构主义的”观点是一致的:对于社会哲学而言,有价值的是那种可以在历史上某个特定的共同体面前获得辩护的东西,而不是[可以]在“一般人类”面前[获得辩护的东西]。根据我的看法,下面这种常见的评论是很公正的,但却不是对罗尔斯的批判:罗尔斯的合理选择者看起来就像是二十世纪美国的自由主义者们。它不过是对那于严肃而不幻想的思想而言具有本质重要性的种族中心主义的坦率承认。我在“民主之于哲学的优先性”和“后现代主义者的资产阶级自由主义”两文中为这一观点作了辩护。

只是一个“相对主义者”。但实用主义者由对团结的欲求所统领,只能被批评为太过严肃地对待他自己的共同体了。他只能因种族中心主义——而不是相对主义——而受到批评。成为种族中心主义的,就是要将各民族划分成一个人必定在其面前为自己的种种信念辩护的民族和其他一些民族。第一个团体——某人的同种同文民族——由这样一些人组成:他们分享了足够多的这个人的信念,可以进行富有成效的对话了。在这个意义上,所有人只要从事实际的争论,都是种族中心主义的,而不管他在自己的研究中作出了多少关于客观性的修辞。①

---

① 伯纳德·威廉斯在他的一篇重要的文章——名为“相对主义中的真理”,收于他的《道德运气》一书(剑桥:剑桥大学出版社,1981 年)——里,他以“真正的相遇”与“观念性的相遇”之间的区分提出了类似的观点。后一种相遇非对称地发生于我们与原始部落居民之间。这样一个民族的信念系统对我们而言并不代表什么——用威廉斯的话来说——“真正的选项”,因为我们无法设想不带“自欺与偏执狂地”过渡到他们的观点那里去。这些人的信念在某些话题上与我们的[信念]极少发生重叠,乃至因他们不能认同我们而无疑在心中对我们自己的信念的正确性产生了怀疑。在我看来,威廉斯对“真正的选项”和“观念性的相遇”[这两种观点]的使用是非常具有启发性的,但我认为他将这些观点转向它们并不适宜的目的上去了。威廉斯想护卫伦理相对主义,将后者界定为这样的断言:当伦理上的相遇仅仅是观念性的时,“评价方面的种种问题并不会真正发生”。他认为它们在与——例如——爱因斯坦宇宙论和亚马逊人宇宙论之间观念性的相遇相关时,的确会发生。(见威廉斯,第 142 页)。在我看来,伦理学和物理学之间的这种区分乃是一个糟糕的结果,威廉斯是由他在相对主义中寻找*某种真实事物*的不幸企图驱使走向这一结果的——这一企图乃是他在物理学上要成为“实在论的”这一企图的必然结果。根据我的(戴维森式的)看法,在“由现实产生的”真句子和“由我们产生的”真句子之间进行区分是没什么道理的,因为关于“真理制造者”的整个观念都要抛弃掉。因此,我将会主张,在相对主义中*没有任何*真理,除了在种族中心主义中的这么多真理之外:我们无法向着所有人为我们(在物理学、伦理学或者任何别的领域)的信念辩护,而是只能在某种适当的程度上,向着那些其信念与我们的[信念]发生重叠的人做辩护。(这不是一个关于“不可翻译性”的理论问题,而不过是一个关于争论之限度的实践问题;它不是说,我们生活在一个与纳粹或者亚马逊人不同的世界里,而是说,尽管从他们的观点中转换过来,或者转换到他们的观点中去是可能的,但这却不是一个从某些先前就被共享的假设进行推论的问题。)

5.3　实用主义的真理理论

关于实用主义的图景，麻烦之处不在于它是相对主义的，而在于它拿掉了我们的理智传统已然习惯了的两种形而上学上的安慰。第一种安慰是认为我们这个物种的成员资格必然伴随某种“权利”，这种观念似乎没什么意义，除非生物学上的类同性使得有必要拥有某种非生物性的东西，某种将我们这个物种与一种并非属人的现实联系起来并因此给予该物种以道德上的尊严的事物。这幅生物学上传输而来的权利图景对于关于西方民主的政治论说而言是如此根本，乃至我们会被像“‘人类本性’不是一个有用的道德概念”这样的提法所困扰。第二种安慰由如下想法提供：我们的共同体不可能完全灭绝。关于一种以与如其所是的现实相符合为导向的共同的人类本性的图景，以如下想法安慰着我们：即便我们的文明遭到毁灭，即便关于我们的政治的、理智的或艺术的共同体的一切记忆都被抹去了，这个民族还是注定会重新获得成为该共同体之光荣的那些德性、洞见和成就。如下观点向我们保证，即便波斯人获胜了，希腊人的艺术和科学迟早还是会在别处出现：人类本性作为一种内在结构，致使该物种的所有成员都向某个相同的点汇集，都承认相同的理论、德性和艺术作品是当受崇敬的。它向我们保证，即便奥威尔[①]作品中的恐怖官僚掌权一千年，西方民主的种种成就还是会在某天被我们遥远的后裔再复制出来。它向我们保证，不管人类什么时候被单独抛掷在哪里去培养他们的内在本性，“人

---

① 乔治·奥威尔（1907—1950），英国作家，其极富想象力的小说猛烈攻击极权主义并反映对社会平等的关注，作品包括《动物庄园》、《一九八四》等。——译者

类[都]会繁盛”,某种相当类似于我们的世界观、我们的种种德性、我们的艺术的东西还是会出其不意地再次出现。实在论景象的安慰就是下面这种说法的安慰:不仅仅有某个地方在我们之前就为我们的民族预先准备好了,而且我们现在十分了解那个地方大致是什么样。因此,我们所有人都被指责为不可避免会犯的种族中心主义毛病,是实在论者令人舒服的观点的一个部分,其程度堪比它是实用主义者令人不适的观点的一部分。

实用主义者放弃了第一种安慰,因为他认为说特定的人们有特定的权利,不过等于说我们应该以某种特定的方式对待他们。它并不提出以这些方式对待他们的理由。至于第二种安慰,他怀疑“某种与我们类似的东西会继承地球”这种希望是不可能根除的,就像“通过某种令人满意的变容达到死后的存在”这种希望是不可能根除的一样。但他并不想将这种希望转向一种关于人的本性的理论。他想让团结成为我们惟一的安慰,而且被视为不需要形而上学上的支持的安慰。

我曾提出,对客观性的欲求部分而言是对我们共同体死亡的惧怕的一种伪装形式,这与尼采的下述指责相应和:源自柏拉图的那个哲学传统是一种避免直面偶然性,逃离时间和偶然的企图。尼采认为,实在论不仅仅应当受到理论不连贯方面的指责(就像我们在普特南和戴维森那里发现的那种),而且基于实践的、实用的理由,[也应当受到指责]。尼采认为,对人类性格的考验在于与如下想法相妥协的能力:没有任何会聚。他希望我们能够将真理设想成:

> 一支由种种隐喻、换喻和拟人论——简言之,人类关系的总和——组成的机动部队,这支部队已经被强化,在诗和修辞方面被修饰过,而且在长期服役之下显

得坚毅、具有权威、对某个民族义不容辞。[1]

尼采希望最终会出现这样的人类:他们能够而且确实如此设想真理,但仍然热爱他们自己,将他们自己视作善良民族,对于这个民族来说,团结就足够了。[2]

我认为,实用主义对支持实在论者关于客观性的观点的"结构-内容"之分的攻击,最好被视作这样一种尝试:让我们以这种尼采的方式来设想真理,[认为真理]完全是一个团结问题。这就是为什么我认为我们要撇开普特南,说"只有对话存在",只有我们[存在],需要将"超文化理性"这种观点的最后残余物扔掉的原因。但这不应使我们像尼采有时做的那样,驳斥我们的机动部队里那些体现了关于苏格拉底对话、基督教伙伴关系和启蒙运动科学的观点的因素。尼采对哲学实在论的诊断(诊断为恐惧与怨恨的一种表现)与他自己对科学、孤独和暴力的那些独特的充满怨恨的理想化做法是并驾齐驱的。像阿多诺、海德格尔和福柯这样一些后尼采思想家则使尼采对形而上学传统的批判与他对资产阶级的教养、基督教的爱和 19 世纪对科学使世界更宜于生存的希望的批判并驾齐驱了。我并不认为在这两组批判之间有任何有趣的关联。在我看来,就像我说过的那样,实用主义是一种团结的哲学,而不是绝望的哲学。从这种观点来看,苏格拉底离开诸神、基督教从万能的创造主转向十

① 尼采:"论一种附加-道德意义上的真理与谎言",收于《维京袖珍尼采读本》,韦尔特·考夫曼编译,第 46—47 页。

② 见萨宾·勒维邦德:《伦理学中的实在论与想象》(明尼阿波利斯:明尼阿波利斯大学出版社,1983 年),第 158 页:"维特根斯坦语言观的一位追随者应该将那个目标与语言游戏的建立等同起来,我们可以真诚地参与其中,同时将我们对它的觉知保持为一种特定的历史构成物。这样一种语言游戏在其中实施的共同体,将是一个……其成员理解自己的生活形式而又不因后者而感到窘迫的[共同体]。"

字架上受难的人、培根从作为对永恒真理的沉思的科学转向作为社会进步之工具的科学，这些都可被视作由尼采的真理观提出的社会信仰(social faith)这一幕的许多准备阶段。[①]

我们争取团结的追随者们用来反对争取客观性的实在论的追随者们的最佳论点就是尼采的如下论点：西方传统用来巩固我们的种种习惯的形而上学-认识论的方式完全不再发挥作用了。它已无法行使职守。它是一种策略，这一点就像对被证明是通过一种恰当的巧合而选择了我们作为其选民的那些神灵的设定一般明显。因此，实用主义的如下建议是基于实践的理由提出来的：我们应该以一种“纯粹”伦理的基础替代我们对共同体的感觉——或者换种更好的说法，我们应该将我们对共同体的感觉当作是没有任何基础的(除了为大家共享的希望和由这种共享创造出来的信任之外)。它不是作为如下这种形而上学断言的推论被提出的：世界上的诸对象不包含任何内在地指导行动的属性，它不是作为如下这种认识论的断言的推论被提出的：我们缺乏一种道德感的机能；它也不是作为如下这种语义学上的断言的推论被提出的：真理可以被还原为辩护。它是关于我们怎么做可以避免那种充满怨恨的迟误性——它是尼采不好的一面，如今成为许多高等文化的特征——的一种建议。这种怨恨产生于我在本文开篇就谈到的那种认识：认识到启蒙运动对客观性的寻求常常会出问题。

---

① 关于将启蒙运动视作一种明确的进步的欧洲思想史叙事(不像尼采和海德格尔提供的那种叙事)，参见汉斯·布鲁门贝格，《现代的合法性》(剑桥，马萨诸塞：麻省理工学院出版社，1982 年)。对于布鲁门贝格来说，“自我主张”的态度——这种态度源自于培根对自然和科学之目的的看法——需要与“自我奠基”的态度——笛卡儿关于将这种探究植根于非历史的理性标准之中的计划——区别开来。布鲁门贝格意味深长地评论说，“历史主义者”对启蒙运动乐观主义的批判——该批判始自浪漫派转向中世纪的做法——摧毁了自我奠基，但没有摧毁自我主张。

关于科学的客观性的修辞——它遭受了太大的压力,被太严肃地对待了——一方面将我们引向了像B·F·斯金纳,另一方面将我们引向了像阿尔都塞这样的人,这两个方向都是无意义的幻想,都产生于在我们的道德和政治生活方面变得"科学"的企图。对科学主义的反动导致了对自然科学的攻击,说后者是一种伪神。但科学没有任何错,错就错在将它神化的企图,这一企图是实在论哲学的特征。这种反动也导致了对关于密尔、杜威和罗尔斯所共有的那种类型的自由主义社会思想的攻击,说后者是纯粹意识形态性的上层建筑,这一上层建筑混淆了我们所处的境况的种种现实,压制了改变这一境况的种种努力。但自由民主没有什么问题,那些尝试扩大它的范围的哲学家也没有什么问题。只是企图将他们的努力看作没能获得他们[事实上]并不试图获得的某种东西——对我们的生活方式相对于所有别的选项而言在"客观性"方面的优越性的一种展示——的做法出了问题。简言之,曾创造出西方民主的那些启蒙运动的希望并没有任何问题。对于我们实用主义者来说,启蒙运动的种种理想的价值就是由它们创造出来的某些制度和实践的价值。在本文中,我试图将这些制度、实践与客观性的追随者们为它们提供的那些哲学上的辩护区分开来,并提出一种替代性的辩护。

6

热爱真理值得吗?①

6.1 实用主义与智慧的发展历程

如果人们认为哲学是爱智慧,智慧则在于把握真理,而真理则是对一种自然秩序的准确表象,那么,他们就有理由怀疑哲学是否可能了。因为20世纪哲学领域内的各种运动已经否定了这样一种自然秩序的存在——在一种与人类语言和人类历史无干、独立持存的意义上。欧洲哲学中源自尼采的那种传统——该传统现在常常被称作"后现代主义"——坚持认为,根本没有这样的秩序。英语世界的实用主义传统也这么做。这两种传统都被指责为反哲学的哲学。但暴风雨般的谴责常常是哲学正获得发展的象征。质疑以前哲学家那些发自直觉、看似有理的预设,这是哲学获得发展的主要机制。即使在"智慧"这个术语的定义已经面目全非之后,对某种可能被称作"智慧"的事物的热爱仍将持续。

在这个讲座里,我想讨论的是,一旦人们放弃了将真理定义为对一种自然秩序的准确表象的做法,在"热爱真理"的意义上,哲学[还]能意味着什么。我认为,放弃那个定义就使得改变"智慧"一词的含义成为明智之举,我还会以如何改变其含义的建议开始此次讲座。

我要用"实用主义"这个术语描绘20世纪哲学中那些使得如下这种做法成为明智之举的种种发展:改变我们赋予"热爱

真理”和“热爱智慧”的含义。这并非出于美国沙文主义。我采用它，而不选用“后现代主义”，是因为后者已经因过度使用而遭到毁坏了。我不知道尼采以及像海德格尔、德里达或者福柯这样一些后尼采哲学家与现今在建筑和绘画领域里的那些变化有什么关系。我也不知道他们与我们面对的这些新的、令人恐惧的社会政治问题何干。然而“后现代主义”、“后现代时期”和“后现代思想”这些术语被用来将所有这些东西做成大杂烩。这样捆绑的结果便是一团迷糊不清的混乱，而混乱似乎是避免使用这些术语的一个很好的理由。因此，我要将“实用主义”用作表示那些为尼采和威廉·詹姆斯共同主张的有关真理、知识和理性的看法。这些看法是由对如下这点的否定推出来的：有独立于人类语言和人类历史而存在的任何秩序。

实用主义哲学家们和他们的前辈们之间的争执，与柏拉图所说的诸神和巨人族之间（在像德谟克利特这样的唯物主义者和像巴门尼德、柏拉图这样的反唯物主义者之间）的争执并非同类。那场争执是形而上学阵营内部的，而我们实用主义者则批判表面现象和实在之间的区分——该区分使得形而上学的争论成为可能。我们没有任何理由问——比如说——实在在本质上究竟是精神的还是物质的。

像柏拉图这样的一些形而上学家相信，把握住事物的自然秩序，穿透表面现象通达实在，就能带来福祉——这种幸福动物是享受不到的，而且它源自如下这种认识：人类的某种核心之物也是宇宙的核心。这个意义上的福祉在于认识到，宇宙的内在

---

① 原文名为“Is it desirable to love truth?”，属于罗蒂的“斯宾诺莎讲座”的第一讲。这个标题如果直译，应为“热爱真理是否值得欲求？”，但鉴于标题应简单上口，故牺牲一部分表意上的明确，改用现译。——译者

本性在我们这一边。这种认识产生了尼采充满蔑视地称作“形而上学慰藉”的东西。

被柏拉图称作“巨人族”的那些唯物主义者也相信,智慧在于把握住事物的自然秩序,但他们相信从对这种秩序的沉思里无法得到任何安慰。智慧是鼓起勇气面对阴郁,而不是获得福祉。我们可以从对自然秩序的把握中得到实践和功利方面的好处,但我们无法从这种做法中得到安慰。德谟克利特那幅由原子和虚空组成宇宙的图景给予我们的,只是欧几里得体验过的那种冰冷的理智上的满足——这种满足源自于成功地在各种混杂在一起的、表面无关联的项中整理出秩序来。

在现代哲学的早期,当对自然秩序的机械论解释获胜时——这要归功于伽利略这样的人——诸神和巨人族之间的争执面貌一新。那时,这一争执以霍布斯和斯宾诺莎之间的对立为典型。两人都与关于事物如何运作的微粒论(corpuscularian)解释相妥协:对一种机械论秩序的解释,这种解释似乎——至少在最初的时候——没有给柏拉图相信人类能从把握事物的自然秩序中得到的那种幸福留下任何地盘。

霍布斯从对自然秩序的这种新解释推论说,我们必须使用一些技巧[1]来做自然不能做到的事情:为了让我们不至于太悲惨,我们必须构建第二种政治的秩序。政治,而不是哲学沉思,是我们惟一的依靠。相反,斯宾诺莎认为,对自然秩序的这种新解释可以与柏拉图的抱负——通过知识的增长获得福祉——协调起来。

斯宾诺莎协调关于事物如何运作的一种唯物主义的、微粒

① artifice,此词与下面谈到的“人造物(artifact)”,都与广义上的“艺术(art,或译技艺)”有直接的关联。——译者

论的解释和对这样一种福祉的希望的方法,就是区分两种同等有效的描述宇宙的方式:一种是依照物质的解释,一种是依照心灵的解释。他提出,在广延和思想的属性方面,上帝或自然可被视作是同等充足的。

在斯宾诺莎之前,人们似乎必须选择某一边:诸神与巨人族不可能在自然秩序的特征方面都是对的。斯宾诺莎提出,人们不必在物质和精神之间作什么选择,因为要是理解得当,这两者就是一个。诸[物质]微粒的秩序和关联与我们的诸观念的秩序和关联是相同的。心灵只有在身体发达起来之后,才能知觉,反之亦然。斯宾诺莎的《伦理学》充满了可以将柏拉图判为悖谬的命题,他告诉我们,"我们越理解特殊事物,我们就越理解上帝"(Ⅴ,命题24)。

通贯《伦理学》,斯宾诺莎坚持主张禁欲主义是错误的:身体越发活动,心灵就越发具有穿透力。身体方面的活动,身体与许多各种不同的事物之间的互动,是心灵向上帝攀升所需要的。斯宾诺莎对身体的友好程度要超过之前柏拉图的所有崇拜者认为可能的程度。他也比德谟克利特[对身体]更友好。他告诉我们,我们不应像苏格拉底那样因对自然事件找不到任何目的论的解释而失望。因为你对这些原子的纯粹机械性的秩序和关联了解越多,你的心灵就越像上帝的心灵。上帝的心灵不多不少恰好就是对一切特殊事物之间的一切关联的把握,不管这些特殊事物是在心灵方面还是在物质方面获得描述。

正如我曾说过的,斯宾诺莎在身体和心灵、物质和精神之间的调和是通过"对同一个实在的同等有效的诸种待选描述"这一观念而实现的。但该观念包含了它自身毁灭的种子。因为一旦我们允许"待选的(但又是同等有效的)实在描述"进入哲学,那么,关于自然秩序的观点就处于危险中了。因而,传统中关于

智慧、关于爱智慧的观点也一样处于危险中了。

在斯宾诺莎之前很明显的是,任何两种对正在运行的事物的互相竞争的描述都可以在充足性方面进行对比。相对不太充足的那种描述就可被视作对表面现象的描述,而相对充足的那种描述则被视作对实在的描述。但只要人们采纳了关于同样充分的诸多描述的观点之后,他们就想知道下面这个问题是否要紧:他们是否在谈论两种同样充足的描述之下的同一个实在,是否在谈论同一个实在的两种不同的表面现象。只要人们开始提出这个问题,他们就开始从斯宾诺莎那彻底可知的实体滑向康德彻底不可知的物自体了。因为只要人们承认两种不可调和的描述可以同样好地描述同一个现实,他们必然会问,是否有理由相信,这两种描述中的每一种都与如其所是的物自体——作为不可描述者的事物——相关涉。

通过借助身体和心灵[的模式]来进行重述,最后这一点可以弄得更具体些。只要我停止和柏拉图一道说我不断变化的身体和我不断变化的心灵只是某种不发生变化的事物的表面现象,说这两者是以两种非常有用的方式(除此之外还有许多非常有用的方式)加以描述的宇宙的同一个部分,那么,普罗泰戈拉的相对主义就近在眼前了。对于目前的情况来说,如下提议似乎是很合理的:一种描述的惟一尺度就是它对人类各种目的而言的有用性。或许我们根本不知道,我们对宇宙的描述(如果有的话)——与此相反的是,仅仅只是对于这个那个如此这般的目的而言,比可供选择的其他描述更有用——什么时候才是准确的。那么,为什么不说那些用来描述的词汇是些工具,而不是进行表象的尝试呢?为什么不放弃"事物在其本身是什么样的"这样的问题,并代之以投身到如下问题中去呢:"哪一种用来描述的词汇可以帮助我们得到我们想要的东西?"因此,从

康德的不可知的物自体滑向尼采和威廉·詹姆斯的实用主义,似乎变得和从斯宾诺莎滑向康德一样的急迫了。

一旦人们发现自己在滑向实用主义,人们就会开始怀疑,关于"一种自然秩序"的观点,以及关于真理就是对那一秩序的准确表象的观点,是否值得保留。在我看来,对于目前来说,它们惟一的功能就是激起怀疑论。实用主义提出了这样一种可能性:具有一种秩序,只不过等于在一种语言中被描述,而且没有任何语言要比另一种更自然——更接近事物真实的样子。任何用来描述的词汇,只要它非常广泛,足以将我们正在谈论的事物与许多其他这类的事物联系起来,就会产生对一个秩序化了的宇宙的某种描述。正如柏格森指出过的,我们根本不知道如何描述一个没有任何秩序的宇宙。

一旦人们开始以同等有效的诸种描述来进行思考,如下观点就看起来非常古怪了:自然偏向于被某一种词汇描述,而不是其他词汇。这种观点就像是斯宾诺莎和霍布斯都谴责过的神人同性论的某种遗物。在某种描述之下,自然总是展现出某种秩序。但未经任何人类语言描述过的自然就只是康德那不可知的物自体了——一种极端无用的观念,是哲学怀疑论者们的玩偶,一个玩具,而不是工具。

总结一下:人们对语言考虑得越多,就越不需要考虑自然。仍然有一种对福祉的向往存在,但现在产生了一种可能性:人们可能不是通过裁剪他们的语言来迎合非人的事物(那是不可能的),而是通过设计一种崭新的语言,来获得福祉。"福祉可以通过与一种自然秩序接触来获得"这种旧观念,开始被"福祉可以通过发现一种新的交谈方式来获得"这种新观念取代。霍布斯的提议如今听起来似乎更合理了:要做自然本身无法做到的事情,就需要政治上的技巧。

但对在浪漫派中间流行的那些诗的技巧的要求也是如此。浪漫派诗人企图通过自我创造获得福祉——通过使他们自身发光,而不是反照[外来的光]。一旦人们开始思考技巧方面的需求,并将各种语言本身视作一些人造物,而不是某种更根本的事物的一些影子,霍布斯对政治权力的迷恋就会与席勒对人类审美教育的解释相得益彰了。

思考语言而不是思考自然,这种做法的后果就是将哲学家们的注意力从自然科学——从产生了霍布斯和斯宾诺莎希望解决的那些问题的文化领域——那里移开。到黑格尔的时代为止,数学和物理学不再统治哲学舞台了。对数学物理学的投入——这是霍布斯和斯宾诺莎所共有的——开始显得很古怪。康德之后,将微粒论科学的语言仅仅当作又一种人造物(对某些目的有用,对另一些则无用)就成为可能了。以原子和虚空描述世界对于技术而言是很好的,但对于道德和诗而言则很糟糕。技术上的目的对于诗的目的并不具有任何自然的优先性。相信它们具有这种优先性,就是恢复表面现象-实在的区分——这一区分在斯宾诺莎关于同等充足的诸种描述的观念面前显得很可疑。

我在这里做的事情就是将斯宾诺莎思想中的一个因素——关于不同语言下同等有效的诸种描述的观点——挑出来,并建议将它看作哲学史上的一个转折点。在这个点上,人们停止回头朝柏拉图和德谟克利特看,而开始朝前看浪漫派、尼采和实用主义。但以这种方式看待斯宾诺莎在哲学史上的地位,当然会忽略斯宾诺莎自己最深层的那种信念——当人们采取一种更大的视角时,一切表面的多样性都将化解掉:事物相互之间联系越多,它们的问题和麻烦就变得越少,理智上的那种统一性总是在想象的多样性方面的一种改进。

斯宾诺莎为如下信念所折服：在一种表面的多样性后面总能找到一种隐藏起来的统一性。新科学成功地发现简单的机械规律，这在他看来就是对他一向以神学和政治学的语言表达的那种观点的确认。这种观点就是：在人们用来谈论上帝和社会秩序的多种多样的词汇后面，可以识别出一种单一的自然秩序来。所有崇拜上帝的方式，就像每一种将社会秩序化的方式一样，其目的都是相同的。持有其他的信念，就是让想象力取代理智。

简言之，尽管和前人追求福祉的调和态度相比，斯宾诺莎不太主张禁欲主义，对身体也更友好，但和柏拉图、沙瓦纳罗拉最糟糕的时候相比，他对想象力、诗或者技巧的态度并不更友好。尽管身体被伽利略在物质如何运作方面的发现救赎了，想象力却没有。身体只有在永恒这个方面之下被视作宇宙整体的外观——这种外观的各部分的秩序和联系与神圣心灵各部分的秩序和联系是一样的——上的某种特征时，才获得救赎。但神圣心灵没有任何想象力。它是平淡而无想象的。它只知道秩序，即便这一秩序可以以无限多的语言来加以描述，也是如此。上帝没有必要用隐喻来言说。所以，斯宾诺莎认为，我们人类越少使用隐喻，我们获得福祉的机会也就越大。

斯宾诺莎对隐喻和技巧的敌视在《神学政治论》里表现得最清楚。在这本书中，他为启蒙运动的如下信念铺了路：一切宗教说到底都是同一种事物。它们之间的差别仅仅是人类所处的地方环境的差别，以及由此而来在他们的想象力方面的差别。当斯宾诺莎尝试抛开基要主义的死拘于字句的做法时，他将《圣经》从那种想象力的语言转化到某种更接近于理智语言的东西中去了。比如，他说当《圣经》告诉我们上帝打开了天堂的

窗时，那不过是在说，雨下得很大（TPT[①]，第 44 页）。对于斯宾诺莎来说，隐喻没有任何价值。

斯宾诺莎最爱拿来阐明“尽管隐喻有很多，真理却只有一种”这一点的例子是，尽管预言有很多，真正的宗教却只有一种。他说，“预言的能力并不意味着心灵特别完善，而是意味着想象力特别活跃”（TPT，第 19 页）。宗教仪式有很多，但福祉只有一种。“仪式对福祉并无助益，而只与暂时的荣华相关”（TPT，第 70 页）。斯宾诺莎认为，基督是对摩西的改进，因为“基督只教导普遍的道德规则，并且[因此]承诺了一种精神上的回报，而非一种暂时的回报”（TPT，第 70 页）。他说，“自然的神圣法则之本性对所有人都是普遍的和共同的，因为它是从普遍的人类本性中演绎出来的”（61），并且，“它并不取决于任何历史叙事的真理。”亚当可以如同我们一样好地把握住神圣法则及人类本性，因为历史除了增进[人类]获取“暂时性回报”的能力之外，对人类知识并没有什么添加。

隐喻、历史和多样性被斯宾诺莎坚决地归入了混乱观念的领域。新的隐喻只能在混乱之上再添混乱。“永恒者”、“真实者”和“清晰者”指的都是同一种事物：被正确理解的上帝或自然——亦即将它们作为一个整体而不是分离地理解。斯宾诺莎是克尔恺郭尔所谓的“苏格拉底主义”学说的一个极端真诚的追随者，这一学说认为，历史上的瞬间是无关紧要的，老师仅仅是一个契机，基督用比喻所说的东西若是以更具几何学特征的方式来说，就可以说得更好。

黑格尔说过，任何人只要不首先是一个斯宾诺莎主义者，就不可能是一个哲学家。除了别的意思外，他至少讲出了这么一

---

① 《神学政治论》，下同。——译者

层意思:任何人如果不希望看到所有事物发生汇集,集合起来,形成一个体系性的统一体,就不可能严肃对待哲学——哲学与诗和预言相反。如果要在这个意义上成为一名哲学家,你就必须相信一种自然秩序;事实上你必须非常严肃地采用实在-表面现象的区分,以及字面意思-隐喻之间的区分。

然而正是黑格尔追随维柯和赫尔德,提出哲学家们应该严肃对待历史叙事。他是第一个使下面这一点变得合理中听的人:这样一种叙事作为一种使所有事物结合在一起的方式,可能比一种准-数学系统更好。他建议我们让早先的诸观念与晚近的诸观念之间的区分替代出自想象力的诸混乱观念与出自理智的诸清晰观念之间的区分。这一建议被尼采采纳,却被海德格尔倒转了。尼采关于西方逐渐从柏拉图主义中解放出来的叙事,以及海德格尔关于西方越来越多和越来越自欺地被柏拉图主义征服的叙事,在他们各自的哲学中都是处于核心位置的。

如果说黑格尔将历史叙事带入了哲学,尼采和海德格尔则将隐喻带入了哲学。尽管古斯塔夫·伯格曼所谓的哲学中的"语言学转向"是与弗雷格和罗素关联在一起的,倘若尼采和海德格尔没有——两人都是借用箴言和例子的形式——成功克服柏拉图的如下信念的话,这一转向就只会是一种盎格鲁怪僻了:哲学与诗的关系是高级与低级的关系。这种信念在斯宾诺莎那里的理智与想象力之间的对立中还保持着。对于当今大部分非盎格鲁哲学家来说,这一信念已经过时了。这些哲学家已经停止鄙视诗人和文学批评家了。然而,许多盎格鲁哲学家们却仍然鄙视他们。这些所谓的"分析"哲学家仍然在保卫自然秩序的观念,仍然在提出,自然科学作为文化中把握该秩序的那个部分,是具有特权的。

只要语言像在17世纪的大部分思想家那里的遭遇一样,被

视作表达诸观念的同一种有限范围的一些待选的方式，就很难严肃对待历史或者隐喻了。人们很容易认为，哲学的任务就是提高到多样性之上，并寻找表达的简单性、语言的清晰、词语的单义性。但黑格尔通过质疑笛卡儿关于“清楚明白”的观念和洛克关于“简单性”的观念，帮助我们避免了 17 世纪的“观念方式”。然而，黑格尔却没有能力走出尼采和海德格尔继他之后走出的那一步——离开科学性和体系。从后尼采思想的观点来看，黑格尔就像是一个脚踏两个阵营的人：他是历史主义的，足以变成一个实用主义者，又具有宗教性，足以保持为一个形而上学家。

人们可以用哈贝马斯的术语来表达这后一点：黑格尔的历史主义几乎——但并不完全——使得他放弃了以主体为中心的理性，而倾向于交往理性。放弃以主体为中心的理性，就是放弃如下观念：清晰性可以替代共识，以及哲学家避开他或她的部族的语言，找到一条通往真理的便捷道路。那就等于放弃如下信念：当我们看到真理时，我们会识别出它来。这一观念[①]对于斯宾诺莎的思想来说是根本性的，他还将它简写为真理的自我明证(self-certifying)学说。斯宾诺莎宣称，一种完美、充足的观念只须被拥有，就可以被看出是它那般，因而也被看出是真的(《伦理学》，Ⅱ，定义 4 和命题 13)。它是它自身和谬误的标记(*sigillum sui et falsi*)。

隐喻和想象力不可被若无其事地忽略掉，这一观念与哈贝马斯和杜威的如下断言是一致的：理性是一个在人类之间寻找共识的问题，而不是寻找对于现实而言很充足的那些观念。对于如今的形势来说，政治问题——在人类之间创造社会合作的问题——变成了一个对各种待选的幻想予以宽容的问题，而不

① 指上句中的“信念”。——译者

是一个为了真理而消除幻想的问题。问题并不在于如何使人类依照本性去生活,而在于如何使他们与一些怀有一幅不同的人类理想图景的人在同一个共同体内生活。

在这个方面,哈贝马斯和杜威是霍布斯的继承人——是如下观点的继承人:政治技巧要替代哲学沉思,成为一种更高的、特别属人的幸福形式。如下两个论题携手并行:其一,对客观性的寻求就是主体间的共识;其二,没有任何语言比其他任何语言对于现实而言是更充足的。但持有该观点,就是放弃理智与想象力以及清晰观念与模糊观念之间的区分。一旦人们放弃了符合论的真理观,这一区分就再也没有容身之地了。

6.2 真理值得热爱吗?

到此为止,我给你们提供了一种看待从斯宾诺莎的时代以来哲学思想之发展的方式。现在,我想关注的是我的标题所提出的问题:真理值得热爱吗? 我可以换一种方式来表达这个问题:"说一个无法严肃对待'对事物的自然秩序的准确表象'这一观念的实用主义者会热爱真理,这种说法有没有任何意义?"

放弃对语言的一种表象主义的解释,这种做法很明显是在质疑对"真理(Truth)"一词的下面这种用法:让它表示一个对象,即便是欲求对象。因为,认为有这样一种对象存在的那种想法,其主要的理由在于"真理是一"这样一种思想,而信奉这一点的主要理由则是信奉现实为一。后面这种信念等于是宣称某些语言要比其他语言更好地描述了现实,而其他那些则只是对表面现象的描述。信奉现实为一,就意味着信奉某些描述对于现实来说,要比其他描述更为充足。

但如果以实用的方式而不是表象性的方式来看待诸种描

述，它们就会像我们评价种种工具、而不是像我们评价相片那样得到评价。依据尼采和杜威都持有的实用主义观点，根本没有被称作“对真理的寻求”的任何特殊的人类活动存在。因为对可靠信念的寻求不过就是对可靠工具的寻求。诸种信念之被评价，其方式正如各种螺丝起子和武器之被评价。我们称其为“真”的那些信念就是那些比起任何迄今被探究过的那些待选的信念来，对于某些目的而言似乎更为可靠的信念。

那些接受对符合论的真理观的这种批评的人和那些反对它的人之间的争执替代了柏拉图的那种诸神与巨人族之间的争执。它就是那些愿意做我描述过的那种滑动——从斯宾诺莎滑向康德，从康德滑向黑格尔，从黑格尔滑向尼采——的人，和那些尝试恢复一种自然秩序的观念和一种帮助我们把握住这一秩序的被称作“理性”的机能的人之间的争执。

这一争执常常被描述成那些不再信奉真理和那些仍然信奉它的人之间的争执。但这会产生误导。没有任何人——甚至最极端的后现代主义者——会相信，在我们称其为真的那些陈述和我们称其为假的那些陈述之间没有任何差别。就像其他的所有人一样，后现代主义者们也承认某些信念是比其他信念更可靠的工具，而且关于使用何种工具这方面的共识对于社会合作而言是本质性的。

这两个阵营之间真正的差异并非信奉真理与不信奉真理之间的差异，而是认为“真理”一词表示某种应当被热爱的事物和认为它是一个不幸被实体化了的形容词——一种误导性的具体化——这两种看法之间的差异。对于所谓的“后现代主义者们”来说，“真”这个形容词是一个极其有用的形容词，但将“真理”这个名词用来表示一种欲求对象，这种做法则是某个更早时期的一种遗物：在那个时期，我们相信有某种自然秩序可供

把握。

[在这次讲座中]我一直主张,斯宾诺莎的下面这种看法摧毁了自然秩序的观念,因此,也摧毁了被定义为对那一秩序的一种准确表象的真理观念:两套不可互相转换的词汇却可能是同等有效的。人们可能通过说斯宾诺莎是第一个后现代主义者来提出这一点,但这样做会激起下面这些无谓的争论:为什么不将这一荣誉授予蒙田,或者普罗泰戈拉,或者赫拉克利特?对于我的目的来说,说斯宾诺莎打开了通向下面这种怀疑的一扇门就足够了:怀疑将形容词"真"变成一个大写的名词这种做法的有用性。

正如人们通过宣称不存在真理是真的而认为后现代主义者们是自相矛盾的,人们不可能仅仅通过提出自我指涉的悖论而抵制这一怀疑。他们没有那么说。相反,他们说,我们过去常使用的用以澄明真理概念的隐喻——那些围绕着一致和充分的表象的隐喻——需要被抛弃。这样做可以使得我们停止玩一种特定的语言游戏:即在诸如"寻求真理"和"热爱真理"的短语中使用实体化了的形容词"真的"。

关于我们停止使用这样一些用语的提议,不可能被下面的做法驳斥掉:求助于自然科学的实存,说我们需要用"真理"这个观念来解释为什么学科化的科学探究会产生某种与偶然为之的思辨十分不同的东西。当然,它产生了某种不同的东西,但这仅仅是因为组织化的社会合作的确常常产生某种不同于随意的个体自发行为的东西。这样一种合作——科学、哲学或者政治学中的所谓合理论证——的存在根本与提出"真理"就指一种准-对象(某种可以像一个人被爱一样地被爱的,或者像一条跑道的终点被接近一样地被接近,或者像一颗行星的轨道被追踪一样被追踪的东西)无关。

实用主义在许多人眼里显得那么可恶,原因之一就是它似乎在暗示,我们应该停止崇敬某些我们习惯于作为热爱真理者加以赞扬的特定人物——例如苏格拉底和斯宾诺莎。如果真理不是热爱的一个可能的对象,那么,苏格拉底和斯宾诺莎就会看起来像是自欺的人了。然而,这似乎是对那些我们感到有一种本能的、深刻的吸引力的人们在进行一种令人难以忍受的、屈尊的描绘。

这种困难,尼采本人也体验过。他有时——特别是在《悲剧的诞生》里——说到苏格拉底是违背了人类之伟大的悲剧内涵的一个惯于讽刺的偶像破坏者。但在别处,他又说苏格拉底是一个伟大的英雄,是理智诚实性的一个典范。尼采有时通过称斯宾诺莎为他自己的先驱,给了斯宾诺莎他所能想象到的最高的赞誉(1881 年 7 月 30 日致欧韦贝克的信)。然而,有时他又尖刻地攻击斯宾诺莎,说他是"一个老练的寻求报复者和毒药制造者"(《超善恶》,25)——某个将自己内心的欲望表现得就像是冷酷的、非人的探究之产物的人(《超善恶》,5)。

尼采想要找到——但却没能找到——一种赞扬苏格拉底和斯宾诺莎生活中那些勇敢行为,同时又继续鄙视两个人都加以采用的那种追求真理的修辞的方式。他对这两个人的那种出自本能的同情将他置定的那种立场就是他自己在对待真理的态度方面感到窘迫的征候。要调和尼采反复宣称的对知识、真理的热爱和他的视角主义是不容易的。要找到一些尼采就真理说过的自相矛盾的话是很容易的,这就像找到一些他就苏格拉底或者斯宾诺莎说过一些自相矛盾的话很容易一样。

所有像我这样分享了尼采的实用主义的人,都必须在斯宾诺莎对上帝的陶醉,和他势不可挡的要改进他的理智以取得与神圣心灵的统一的欲望之外,找到某种别的理由来赞扬斯宾诺

涉了。要达此目的,一种办法就是将他对真理(Truth)的热爱解释成对他自己的人类同伴的一种态度,而不是对某种非人事物的态度。

当我们赞扬一位科学家或者一位学者热爱真理(Truth)时,我们心里想的往往只是心灵的开放性:对不同于他们自己的意见的好奇,对这些意见的存在表示宽容,以及愿意让他们自己的看法通过论争得到修正。当我们说到某人热爱真理胜过热爱她自己时,我们的意思可能仅仅是,她足够尊敬她的同事们,乃至宁愿选择他们可以自由平和地达成共识的那种看法,而不选择她凭一己之力发展出来的看法。我们称苏格拉底为热爱真理者,理由之一就是他坚持将他自己的种种预设和定义与他人的进行对比。

在这样的解释之下,对真理的热爱就只是理智上的好奇,这是一种与宽容同行的美德,没了狂热。它的另一个名字就是可交谈性。斯宾诺莎在他的读者那里引起的感情中,有一部分就是我们[常常]在这样一种人那里感受到的那种[感情]:这种人向我们保证,我们所说的话是有内容的,我们的问题只不过是带上了一些不太成熟的热情而已,从而将我们之中最好的东西引导了出来。斯宾诺莎并不惩戒我们,相反,他就我们如何能更频繁地体验到快乐(*hilaritas*),给我们提出建议。我们崇敬斯宾诺莎,与我们崇敬休谟——这位哲学家在学说方面与斯宾诺莎鲜有共同之处——其理由是相同的一些品质。只有在我们认为启蒙是反对狂热、赞成各种分歧意见之宽容调和的情况下,我们才认为斯宾诺莎和休谟是启蒙的人。

显然,赞扬斯宾诺莎和休谟分享了对人类伙伴的同一种态度,这并不要求我们接受如下这种对真理的定义:[真理]是对一种自然秩序的充分表象。它甚至不要求哈贝马斯式的断言:

论证性的探究是对普遍有效性的一种追寻。如果我们将对真理的热爱解释成简单的可交谈性,那么关于一种准-对象(它作为一种追寻的目标发挥作用)的全部观念——或者是关于一种自然秩序的柏拉图式观念,或者是关于一组普遍有效的信念的哈贝马斯式观念——都可以抛开不管了。

这样一些准-对象可以被这样一种社会理想所替代:在这个社会里,人们既最大限度地富于想象,又最大限度地愿意讨论其他每个人的想象产物的优点。一旦表面现象和现实之间的区分被抛弃,问题就再也不是如何以理性替代想象力,而是如何用论证来调和那些其想象各不相同的人了。柏拉图主义和斯宾诺莎主义关于所有事物汇聚到某个单一图景之中的景象,可以被一种最大限度地自由和丰富的人类合社会性(human sociability)形式替代了。从这个视角来看,人类的统一不是人类分享对某个自然秩序的一种共同理解的能力的产物,而毋宁是他们在宽容个人差异、鼓励意见多样性方面的意愿的产物。

但仍有另一种解释对真理的热爱的方式。除了将它当成源自对一种自然秩序的把握的对福祉的欲求,或者对宽容与对话的欲求之外,我们还可以将它解释成一种诚实性的形式——对自己保持诚实的品质。有时,当我们说对真理的热爱是一种美德时,我们的意思只是:诚实、真诚和讲实话是美德。但有时候,当我们赞扬布莱克、克尔恺郭尔或者尼采勇于坚持己见——即便天下人都说他们疯了,他们也坚持他们的核心洞见,坚持他们所见的真理——时,我们的意思还不止于此。就像斯宾诺莎一样,这三个人在好几代人之后,才找到他们的读者。这样的勇气是我们所赞扬的苏格拉底诸美德中的另一种。有时,当我们说苏格拉底热爱真理时,我们心中想到的是这样一个事实:他愿意坚持他的核心信念,尽管这使他对他的当代人显得几乎不可

理喻。

在这一点上,情况好像是,我把“对真理的热爱”这个术语延展得太远了。我曾提出,我们至少可以在三种不同的意义上解释它:通过对一种自然秩序的把握去寻求福祉;可交谈性;有勇气做自己认为最正确的事。但是在后两种意义之间有一种明显的张力。可交谈性很难与一个人对自己的信念的那种顽固坚持相协调。事实上,它们是相互反对的。很难看清这两者如何能够用同一个术语来表达。

那些相信福祉有一种非人根源——一种自然秩序——的人,可能会通过如下说法去尝试调和这两种美德:他们认为,苏格拉底和斯宾诺莎都坚定地确信,这样一种自然秩序是存在的,尽管[两人]对关于这个秩序究竟是什么的各种提法持开放的态度。根据这种看法,他们的美德就在于把对真理的热爱与对可错性的承认结合起来,随之也与对于下面这类提法的开放态度结合起来:他们自己的自然秩序图景可能有问题。

采用可交谈性与固执性的综合,就会是在下面这一点上同意黑格尔:只有看清了自然秩序的所有细节,该秩序的潜在的统一才会变得明显;也就会是在如下这点上同意斯宾诺莎:对越来越多特殊之物的研究有助于理智的完善。因为斯宾诺莎和黑格尔都认为,关键在于各种特殊之物之间的相互关系,而不在于从特殊性中进行某种抽象。两人都是在理智将各种特殊之物联系起来、而不是从特殊之物逃向普遍之物的能力中看到它的完善的。从这个观点来看,可交谈性就是一种中介性的德性,而不是一种内在的善。耐心倾听他人,是为了自己的综合活动——为了将更多的资料联系和结合起来,也为了获取更多关于如何进行联合的可供选择的假设。

但现在,[暂且]假定我们放弃了关于存在着一种惟一正确

的将诸特殊之物联系起来的方式的观念,因此,也放弃了关于一种自然秩序的观念。假定我们相信,有多少详尽的词汇就有多少种秩序,而且对自己保持诚实就是这么一个问题:固执地坚持自己那种自我-创造的、精选的词汇。那么,我们是否能在可交谈性和固执性、宽容和本真性之间进行调和呢?如果不能,实用主义者可以依据什么来赞扬苏格拉底和斯宾诺莎呢?

我自己对这个问题的回答——这个回答并未得到多少人的赞同——就是,我们只能通过在如下两者之间进行区分,来赞扬他们:公共事物和私人事物,也就是有利于社会合作的那些德性和有利于私人至福的那些德性。这些德性有时可在同一个人身上找到,在苏格拉底和斯宾诺莎那里就是这样。更常见的是,其中一个牺牲给另一个了。因此,布莱克、叔本华、克尔恺郭尔、尼采和海德格尔就不是可交谈的或者宽容的人。人们也不会到他们那里去寻求公共事务方面的明断忠告。另一方面,许多敏感而又明断的公共性的人①,也就是那种借助他们倾听其他人关于如何设计出灵巧而又可用的折衷方案的意见的能力,使我们的民主制度保持运转的人,则没有能力得到海德格尔所谓的"本真性"(Eigentlichkeit)②。他们从没从常人(das Man)的语汇中撤出,从公共生活的日常性中撤出。他们没有太多想象力,却有很多社会实用方面的能力。

这两种人——布莱克们和那些在社会方面实用但却极没有想象力的人——是两个极端。我们中的大多数人都处在这两个极端之间的某个频谱上。我们中的大多数人具有我们私人的幻

① 这里是"men and women",硬译为"男人和女人"似不通畅,加注说明。——译者

② 这里罗蒂将"Eigentlichkeit"译作"authenticity(本真性)"是不妥的,该词本意是"本己性"。——译者

想,我们私人的种种崇高景象,我们在终极关怀方面的种种特殊的象征,也有我们公共的人格,我们的社会角色,我们为了共同的目标与他人共事的能力。但我们中那些实用主义者并不像苏格拉底那样希求外向性的和内向性的人会合而为一。我们以一些熟悉的实用主义的方式,将公共领域和私人领域、工作日和周末、外部事物和内部事物分开。我们是现代多元的民主社会里的好公民,这正是因为我们并不试图将我们生活中的所有部分捏合成一——而且尤其因为我们并不坚持认为我们的公民伙伴们分享着我们自己关于终极关怀的种种象征,我们自己对我们自己生命之意义的感觉。我们认为论争对于公共领域的论说——在关于社会合作的种种规划的论说的意义上——而言是合适的。但我们可能还没有发现,当我们试图提升我们对我们生命之意义的感觉时,它尤其有用。

正如我所见的,在讨论我于本讲座中提出的那些主题时援用的最有用的哲学上的区分,不是斯宾诺莎在关于精神的语言和关于肉体的语言之间的区分,在心灵论的描述和唯物主义的描述之间的区分。或者是他在关于客观真理的精确语言,理智的清楚明白的语言,和各门艺术的隐喻性语言,想象力的那种虽然生动却又混杂的语言之间的区分。它是常人①的语言,我们在讨论公共事务、履行我们对他人的各种责任时不得不使用的那种陈腐的日常语言,和我们只与自己的心交流、专注于我们自己的孤独时对自己说的语言之间的区分。

关于一种自然秩序——那种将会通过将一切事物与别的一切事物公正而无偏私地关联起来,来把一切差异调和到某种统一性中去的自然秩序——的观念就位于德里达主义者们所谓的

① 原文为德文 das Man。——译者

"在场形而上学"的核心之处。我将这一观念视作对如下希望的表达:我们某天会跨过公共事物与私人事物之间的鸿沟,找到一种使内向性的人和外向性的人合而为一的方法。我将西方传统中的所谓逻各斯中心主义视作如下这种命定的企图:将那些以自我为中心的天才的德性和那些可交谈的共事者与有用的公民的德性综合起来,因而,也将隐喻性的、怪异的事物和精确的、熟悉的事物结合起来。因此,我将传统中认为我们所有人都有热爱真理的义务的观点视作这样一种观点:我们都应该以这样一种综合为目标。我们都如此倾向于将真理实体化,将"真"这个形容词转化成一个大写的名词,其中的原因就是我们想要克服个性与可交谈性之间的紧张。我们像斯宾诺莎一样,梦想着一种能公度一切语言的语言,一种能调节所有次等工具之用法的主-工具。我们将关于这样一种语言的观念实体化为关于一种自然秩序的观念,我们也认为,对该秩序的充分表象将会提供给我们这种主-工具。

实用主义者们认为没有任何必要进行这样一种实体化,也没有任何必要追求一种叫作"对真理的热爱"的德性。对于实用主义者们来说,普遍理论性公度的希望是虚妄的,尽管对更大的宽容的政治诉求并非徒劳。

如果黑格尔的"任何人要成为哲学家,就必须成为一个斯宾诺莎主义者"的说法是对的,那就没有任何不曾对这样一种公度、一种主-语言感兴趣的人会对哲学感兴趣了。人们的想象力既不会被苏格拉底这一形象攫住,也不会被斯宾诺莎的形象攫住,除非他们对这种公度的可能性迷恋不已。有许多人并不迷恋这种可能性,而他们的想象力也没被攫住。实用主义者们认为,这并不是一个责难的问题——对哲学缺乏兴趣,这并不是什么恶习。

在人们为了进行哲学活动就必须成为斯宾诺莎主义者这个意义上，哲学不是人类的某种普遍关怀，它也不应该是。如果实用主义者们是对的，我们就没有发现事物的自然秩序的义务了。如果真理被定义成对那一秩序的把握，那么，热爱真理就不值得了。因为我们对真理没有任何义务，而只对我们自己和我们的人类伙伴们有义务。

我们甚至没有义务去为实用主义者们对不对操心，这是一种严肃对待我在本次讲座中讨论的那些主题的义务。实用主义者们和后现代主义者们不能说任何人负有同意他们的义务。他们能说的至多不过是，他们在提出一种解释，解释他们所信奉的东西，解释他们是如何看待事物的。他们是否认为他们所信奉的是真的？当然是。但这不是说，我们所有人都必须同意他们，否则就会被判为非理性。从实用主义者或者后现代主义者的观点来看，“要成为合理的”这种义务只不过是“要成为可交谈的和宽容的”——要考虑他人的观点——这种义务。可交谈性和宽容与对某些话题——尤其是对宗教和哲学方面的话题——的善意的忽略是不矛盾的。

“要成为合理的”，这种义务无法被扩展到将对哲学感兴趣——例如对形而上学家们与实用主义者们讨论的那些话题[感兴趣]——的义务也包纳进来。并不是所有人都需要对苏格拉底和普罗泰戈拉之间的分歧、或者斯宾诺莎和尼采之间[的分歧]感兴趣，这就像并不一定要关注天主教和加尔文教派之间的差异，或者基督徒和非基督徒之间的差异一样。正如威廉·詹姆斯所说，对于某些人来说，基督教并不是一个活的选项——并不是某种他们需要考虑的事物。对于詹姆斯自己的实用主义来说，同样如此。

正如实用主义者们所见，不该告诉那些对宗教问题抑或哲

学问题很少或者根本没有兴趣的人,说他或她负有为这些问题寻找答案的义务,或者负有在他人面前为自己缺乏兴趣辩护的义务。因为——再说一次——我们惟一的义务就是对我们自己和其他人的义务。在启蒙运动之前,我们被告知,我们也对上帝负有义务;在启蒙运动中,我们被告知,我们还对理性(Reason)负有义务。但信仰的时代和理性的时代都错了。这不是因为这些时代没能把握住事物的自然秩序。[而]是因为在这些历史时期得到赞扬的那些人类生活形式被一些新的形式——这些形式能产生更丰富的人类幸福形式——增补了,甚至可能[被这些新形式]替代了。

我可以这样来总结我所说的话:回到将哲学定义为爱智慧的做法上去。在一种自然秩序缺席的情况下,智慧不能指对这样一种秩序的把握。但我们可以通过用它来指在日常实践中,在人类生活的各个不同部分之间的一种平衡——与它们在一种更大的统一中在理论方面的综合相反——为这个术语保存一种用法。我[在此次讲座中]一直在指出,在人类生活的各部分之间最重要的区分是在它私人的[那部分]和它公共的那部分之间的区分。我会提出,成为智慧的,就是在我们的各种独特幻想和我们与其他人打的交道之间,在我们就我们自己、对我们自己讲的语言和我们就我们与他人共同的关怀、对他人讲的语言之间,寻找某种平衡。

关于重新定义智慧的这个提议至少有如下优点:它给了我们理由说苏格拉底和斯宾诺莎、尼采和詹姆斯这些人是“智慧的”。因为他们都是设法改变我们通用的语言,给予我们更丰富、更复杂的言说方式的人。他们之所以能够做到这一点,是因为他们找到了一些方式,可以将他们自己独特的图景与我们其余的这些人能够采用的那些术语加以融合。他们提出了一些隐

喻和吊诡之辞,在他们的同时代人听起来很奇怪,甚至可能很疯狂,但后代人却能够按照原意来理解,因此也能征用那些隐喻和吊诡之辞了。他们的智慧在于找到在种种旧的言说方式和新的言说方式之间进行调谐的一种方法——结果是拓宽了我们的想象,因而也丰富了我们的生活。他们能够对他们自己保持忠诚,也能为他人效劳,因此就将私人领域和公共领域结合起来了。

出于这方面理由而赞扬这些人,就等于通过使想象力优先于理智,而颠倒了斯宾诺莎的等级体系。这一颠倒是由如下说法完成的:智慧不是将我们所有的信念体系化和相互关联起来的能力,而毋宁是找到新的词语言说新的事物,通过将吊诡吸纳到一种新的语言游戏中而使之变得中听的能力。我认为,通过赋予较之斯宾诺莎曾赋予过的更多的重要性给隐喻、想象力和历史,来挑战他,是欣赏他[如下]最重要的洞见的最好办法:对同一个世界的两种不可调和的描述,只要被当作实现可供选择的诸种目标的一些工具,而不是互相敌对者,就具有同等的价值。

7

普遍性和真理[①]

7.1 真理是否和民主政治相关?

是否有任何为全人类所共有的信念或者欲求存在,这个问题离开了如下图景之后,就不具有太大的兴趣了:一个乌托邦式的、包容主义的人类共同体,它津津乐道于它所欢迎的各色人等,而不是它将异己者排斥在外的坚定决心。大部分人类共同体依然是排外主义的:他们的身份感,他们关于他们的成员的自身形象,依赖于因没有成为其他的某种人(那些崇拜假神,吃不好的食物,或者具有其他某些反常的、讨厌的信念或者欲求的人)而感到的那份自豪。哲学家们不会劳神去尝试表明每一个社会里都有某些特定的信念和欲求,或者这些信念和欲求为某种不可消除的人类实践所固有,除非他们希望表明这些信念的存在展示了一个扩及全球的包容主义的共同体的可能性,或者展示了构建这样一个共同体的义务。在本文中,我将用"民主政治"指产生这样一种共同体的尝试。

那些对民主政治感兴趣的哲学家认为,很普遍的一种欲求就是对真理的欲求。过去,这些哲学家很典型地将"人类在真理的可欲求性方面存在着普遍共识"这一断言与两种更进一步的预设结合起来了:真理是对现实的符合,以及现实具有一种内在固有的本性(用纳尔逊·古德曼的话来说,就是存在着"一种世界存在的方式")。有了这三种预设,他们进而提出,真理

(Truth)为一,而且人类对真理的普遍兴趣为创造一种包容主义的共同体提供了动机。我们越多揭示这一真理,我们就会分享越多的共同基础,我们因此就会变得越宽容,越是包容主义的。据说,相对比较民主、比较宽容的社会在最近几百年的兴起应归功于现时代理性的逐渐增长,在现时代,"理性"表示对一种以真理为导向的先天机能的运用。

我列举的这三种预设有时被说成是"因理性而成为必要"。但这种断言常常是一种同语反复,因为典型的情况是,哲学家们通过将这三种预设就作为"理性(rationality)这一观念的构成物"列举出来,来解释他们对"理性"一词的用法。他们将对这三种预设中的一种或另一种保持怀疑的同事们视为"非理性主义者"。而非理性的程度,则取决于那不被信任的哲学家否认了这些预设中的多少个,也取决于他或她对民主政治显示出多少兴趣。②

---

① 本文是为1993年在瑟里西拉萨勒举行的一场学术会议作报告准备的,修订版曾于1996年在吉罗纳(Girona)大学宣读。简略版曾以法语形式发表,标题为"这些断定表达了普遍有效性的要求么?"("Les assertions expriment-elles une prétention à une validité universelle?"),收于《现代性问题:理查德·罗蒂之于尤根·哈贝马斯》(*La Modernité en Question:de Richard Rorty á Jürgen Habermas*),弗朗索瓦·加亚尔、雅克·普兰和理查德·舒斯特曼编(巴黎:雄鹿出版社,1993年)。另一个同样也是简略的版本标题为"Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?"(陈述是普遍有效性要求吗?)收于 *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*(《德国哲学杂志》)[第四十二卷,第六期(1994年),第975—988页]。在这里,本文是第一次以英文原文形式全文发表。

② 尼采是非理性主义者的典范,因为他对民主的一切都不感兴趣,并坚决抵制所有这三种预设。詹姆斯与其说很邪恶,不如说很混乱,因为他尽管致力于民主,却不愿意承认那些预设中的两种预设:他承认所有人都欲求真理,但他又认为,真理是与现实相符合这一观点,是不明智的。他又不认真对待"既然现实是可塑的,那么真理就有多种"这样的断言。哈贝马斯坚决反对后一种观点,即便他赞同詹姆斯说我们必须放弃符合论的真理观。所以,哈贝马斯只被那些作如下断言的顽固派称作非理性主义者:对作为符合的真理的那种怀疑就是对真理(Truth)之实存——或者至少是对其统一性——的怀疑。斯特劳斯主义者,以及像塞尔这样的分析哲学家们,都宣称大家需要所有的这三种预设:放弃其中的任何一种,就是将自己置于一种不稳固性之中,就有终与尼采为伍的危险。

在本文中，我将考虑下面这种做法的前景：为民主政治辩护，同时又否认我列举的所有这三种预设。我会提出，被哲学家们描绘为对真理的普遍欲求的东西，要是被描绘成对辩护的普遍欲求则更佳。①我的论点的奠基性预设是：除非你一拥有某物就能够立马识别它，否则你是无法以它为目标，无法为得到它而努力劳作的。真理与辩明之间的区别之一，即是不可识别的东西与可识别的东西之间的区别。我们永远无法确切地知道一种现成的信念是否为真，但我们可以确定的是，没有任何人能当即就将任何针对它的那些残余的反对意见召集起来，所有人都认为它应该得到持守。

固然，存在着拉康所谓的不可能的、不可定义的、崇高的欲求对象。但对这样一种对象的欲求对于民主政治是不相干的。②在我看来，真理就是这样一种对象。可以这么说，它太崇高了，以致无法被识别或者被设为目标。辩护只是优美的而已，但它是可以被识别的，因此也能被有系统地追求。有时，辩护可以很幸运地

---

① 我的论文“团结，还是客观性？”的读者们将会发现，这条论争线索是我先前的如下断言的一个变种：我们需要就我们与其他人的关系来重新陈述我们理智上的种种野心，而不是就我们与非人现实的关系［来进行这种陈述］。正如我在下面会说的，阿佩尔和哈贝马斯倾向于赞同这一断言，尽管他们认为我实施这一计划的方式有些过火。

② 当然，崇高事物对于政治事物的相关性是像齐泽克这样的拉康主义者和他的对手们之间争论的一个热点。不应该只花一个脚注的篇幅来讨论他们的论点。我在《偶然、反讽与团结》的若干地方尝试过为我关于不相关性的主张提供某种初步的支持，在那里，我讨论了私人对崇高的追求与公共领域对诸种互相冲突的兴趣进行的一种优美调和之间的差异。在本文的语境下，或许像下面这样评论一下就够了：我赞同哈贝马斯的一点就是，他认为福柯对一种“崇高的”、不可表达的、不可能的自由——这种自由在某种意义上不是由权力构成的——的提升使得他不可能认识到自由主义改革家的那些成就，因此，使得他不可能投入到对向福利国家的种种民主敞开的诸种可能性的严肃的政治反思中去（参见《现代性的哲学话语》，第290—291页）。

获得。但这一获得通常只是暂时的，因为针对这种暂时获得辩护的信念的一些新的反对意见早晚会被提出来。如我所见，对无条件性的渴求——这种渴求致使哲学家们坚称我们应该避免“情境主义[①]”和“相对主义”——实际上由真理观念满足了。但这种渴求是不健康的，因为无条件性的代价就是对实践的漠不关心。所以我认为，“真理”这个主题无法与民主政治发生关联，而投身于这种政治的哲学家们则应该坚守“辩护”这个主题。

7.2 哈贝马斯论交往理性

为了将我的看法放到当代种种哲学争论的背景下，我将以对哈贝马斯进行一些评说开始。哈贝马斯在以主体为中心的理性和交往理性之间进行了著名的区分，与此相关联的是，他试图将传统哲学的理性观中对民主政治有用的东西和那些无用的东西分别开来。我认为，当他尝试保存无条件性这一观念时，他犯了一个战术上的错误。尽管我认为哈贝马斯说“我们需要通过将‘理性’视作交往性的，[②]而将‘理性’这一观念社会化和语言化”，是绝对正确的，但我也认为我们应该走得更远些：我们需要通过放弃他的一种要求来使理性自然化，即“一个无条件性的环节被筑进相互理解的实际过程中去”。[③]

---

① contextualism，或译“文脉主义”。——译者

② 如果你同塞拉斯和戴维森一道说，不存在任何非语言性的信念和欲求，以此来将理性语言化，那么，你就自动使它社会化了。塞拉斯和戴维森将会全心全意地赞同哈贝马斯的如下看法：“没有任何理性，可以在某一个地方是纯粹的，换个地方就再穿上语言的外衣。理性在其本性上就化身于交往行动的背景和生活世界的结构之中了。”（《关于现代性的哲学论说》，第 322 页）。

③ 《现代性的哲学话语》，第 322—323 页。

哈贝马斯就像普特南一样，相信"理性无法被自然化"。[①]这两位哲学家都认为，为了避免将民主政治和集权主义政治置于同等水平的"相对主义"，坚持这一点是非常重要的。两人都认为说前一种政治比后一种更合理，是非常重要的。我并不认为我们应该这么说，因为我并不认为"理性"这一观念可以被扩展得这么远。

相反，我们应该承认，当我们为这样一种政治辩护而反对它的种种对手时，我们没有任何中立的基础可以站立。倘若我们不承认这一点，我认为人们指责我们企图将我们自己的种种社会实践偷运到对某种普遍的、无可避免的事物的定义中去，就是对的，因为它们已然被一切使用语言的人的实践预设为前提了。下面这种说法则更坦白，因此也更好：民主政治再也不能诉诸这样的一些预设了，就像反民主政治不能诉诸它们一样，但也不会因为这么做而更糟。

哈贝马斯同意那些后尼采的著作家们对"逻各斯中心主义"的批评，尤其同意他们对如下观点的否定："对种种事态的表象这一语言功能被人类垄断了"。[②]我也同意，但我会像下面

---

① 我在"团结，还是客观性?"一文(重印于我的《客观性、相对主义与真理》一书中)中回应了普特南对我的观点的批评(见于他 1983 年的文章"为何理性不能被自然化")。我在"普特南及相对主义者的威吓"(《哲学杂志》,1993 年 9 月号)一文中回应了他进一步的批评(见于他的《带有人的面孔的实在论》一书)。

② 《现代性的哲学话语》,第 311 页。在第 312 页，哈贝马斯声称，出于奥斯丁-塞尔"言语行为"传统之外的大部分语言哲学，尤其是唐纳德·戴维森的"真理条件语义学"，体现了典型的逻各斯中心主义的"固着于语言反映事实的功能之上"的做法。我认为在最近那种不当受此指责的语言哲学中存在着一种重要的张力，而且戴维森的后期作品是从这种固着中解放出来的一个很好的例子。例如，可参见戴维森在他的"真理的结构与内容"一文中的"三边化(triangulation)"学说，该学说帮助解释了事实陈述与交往不可分的原因。我在下文中讨论了这一学说。(在我看来，接受戴维森的看法之后，就没有必要假定哈贝马斯所谓的"与事实世界类似的'诸世界'……作为合法调节过的人际关系，以及可归因的(attributable)主体经验"了(同上书，第 313 页)。但这方面的分歧只是一个附带的话题，这里毋需进一步讨论了。)

这样扩展这一批评：只有过度关注事实陈述才会使人认为，在辩护这一目标之外还有一种被称为“真理”的探究目标。说得更一般化一点，只有过度关注事实陈述，才会使人认为普遍有效性方面的要求对于民主政治而言是非常重要的。再一般化一点，放弃“知识是人类特有的能力”这个逻各斯中心主义的看法，就会为“民主[制度下]的公民身份更适合那一角色”这种看法留出地盘。后者是我们人类最应该引以为自豪的，应该成为我们自身形象的核心。

正如我所见，哈贝马斯在“意识哲学这一范式已被耗尽了”[①]这个规定之后要重新定义“理性”的企图——他企图将理性彻底规定为“交往性的”——还不够彻底。它处在以有效性要求进行思考和以辩护实践进行思考这两端之间。它落在了希腊的观点和杜威的观点之间：前者认为人类因能认知(其他动物则只能应付[cope])而非常特殊，后者认为因为我们能对我们自己的进化负责，将我们自己带向在生物学或者历史中都既没有先例又找不到辩护的方向，才是特殊的。[②]

人们可能会通过为这后一种观念取个“尼采主义的”这一绰号，将它解释成冷酷的权力意志(它的化身就是纳粹)的一种形式，使得它不具有吸引力。我则会通过给它取“美国的”这一绰号，将它解释成爱默生和惠特曼共有的那种观念——关于一种新的自我创造的共同体的观念，这个共同体不是由关于同一些真理的知识联合起来的，而是由对同一些慷慨的、包容主义的、民主的希望联合起来的——使得它比较有吸引力。在哈贝

① 《现代性的哲学话语》，第296页。

② 如我所解读的，杜威将会对卡斯托里亚迪强调想象力——而不是理性——是道德进步的发动机的看法表示同感。

马斯和阿佩尔看来,关于共同体自我创造,关于实现一种在对普遍有效性的那些无条件要求中得不到任何辩护的梦想,这些观念都很值得怀疑,因为他们自然会将它与希特勒联系起来。在美国人看来则不那么糟糕,因为他们自然会把它与杰斐逊、惠特曼和杜威联系起来。[①]我认为这里的要旨在于,这种提议既不偏向希特勒,也不偏向杰斐逊,而是中立的。

如果人们想找到一些可以作为在希特勒和杰斐逊之间进行抉择的基础的中立原则的话,他们就必须找到一种方法,可以以一种更加时兴的启蒙理性主义版本,来替代杰斐逊偶尔对自然规律以及自明的政治真理的指涉。阿佩尔和哈贝马斯正是要赋予"商谈伦理"以这种角色。只有当人们放弃了对这样一种中立性的希望时,我提出的那个选项才会有吸引力。我认为,人们是否放弃那一希望,这一点应该——至少部分地——通过评价那种从位于伦理学核心处的、在述行方面的(performative)自相

---

① 请看哈贝马斯对卡斯托里亚迪的批评:"人们不可能看清楚,造物主使历史上的种种真理发挥作用,这一点是如何被转化成与有意识地行动着的、自主的、自我实现的个体的实践相切合的革命性计划的"(《现代性的哲学话语》,第318页)。美国历史表明了这种转换是如何实现的。阿佩尔和哈贝马斯倾向于认为,美国革命是牢牢扎根于他们所赞同的那类普遍-合理性-要求原则中的,而且杰斐逊将这类原则写在了《独立宣言》中(见阿佩尔:"Zurück zur Normalität?"("回到规范性?"),收于*Zerstärung des moralischen Selbstbewusstseins*(《道德自我意识的毁坏》),第117页)。我要补充说,当卡斯托里亚迪谈到"由社会虚构物构成的制度"时,他心目中的造物主正是那些开国之父们。我们当作"美利坚民族"的东西,一个致力于这些原则的、由"有意识地行动着的、自主的、自我实现的个体"组成的共同体,是在那实践开国者们的想象的(非常缓慢的——这一点可以去问任何非洲裔美国人)过程中慢慢才形成的。因此,当哈贝马斯接着批评卡斯托里亚迪,因为后者承认,"没有任何理由将一个实实在在的社会革命化,除了存在主义的那种决心——'因为我们想望那样'——之外",而且还问"这种极端的意愿的那个'我们'会是谁",我认为这样来回答是很公允的:在1776年,那个相关的"我们"不是美利坚民族,而是杰斐逊和他的同样富于想象力的伙伴们。

矛盾而来的论点来决定。

我认为那一论点是虚弱的,没有说服力的,但我也没有什么可拿来替代它。因此,我倾向于既反对商谈伦理,又反对关于中立原则的观念,我倾向于问我自己,哲学家们除了将民主政治置于诸原则上之外,是否还能为这种政治做点别的事情。我的回答是:他们可以着手以希望替代知识,代之以这样的观点:成为那即将到来的成熟民主[社会]的公民的能力,而不是把握真理的能力,才是对于人类而言真正重要的。这不是一个最后奠基(*Letztbegründung*)的问题,而是一个以使得民主更可欲求者来重新描绘人类和历史的问题。如果这么做被说成仅仅是"修辞"而不是"论证",那么我就会补充说,它比起我的对手们企图以使得民主似乎与人类的内在本性关联在一起来描绘商谈和交流这种做法来,根本不更多地是"修辞性的"。

7.3 真理与辩护

"真"一词有很多种用法,但惟一一种无法不费力就能从我们的语言实践中加以消除的用法是那种警戒性的用法。[①]那种用法就是当我们比较辩护与真理,并说"一种信念可能获得辩护,但却并不真"的时候采取的用法。在哲学领域之外,这种警戒性的用法是用来比较少见识的听众和见识广的听众,比较过去的听众和将来的听众的。在非哲学语境下,将真理与辩护进行对比的要义在于提醒自己,可能会有一些任何人都没有碰到

---

① 关于这点,参见我的"实用主义、戴维森和真理"一文的开头几页,收于《客观性、相对主义与真理》。我在那里所说的"真"一词的"认可性的(endorsing)"和"非影射性的(disquotational)"用法可以很容易地以一些并不包含"真"[一词]的术语来加以解释。

过的反对意见(产生于新发现的材料,或者更巧妙的说明性假设,或者在用来描绘所讨论对象的词汇方面发生的某种变化)。这种对某个不可预测的将来的姿态是在这样的时候采取的——比如说——我们当前在道德和科学方面的信念在我们的后代看来就像古希腊人的信念在我们看来一样地朴素。

我的基础性预设,亦即你只能为你所认识到的东西而努力,是詹姆斯的如下原则的一个推论:一种差异必须对于实践有某种影响,才值得讨论。在真理与辩护之间惟一产生了这样一种差异的差异就是——就我目力所及——旧听众和新听众之间的差异。因此,我认为实用主义对真理的合适态度就是:就像没有必要保有一套关于危险之本性以及"危险"之含义的哲学理论一样,也没有必要保有一套关于真理之本性以及"真"的含义的哲学理论。我们在语言中使用"危险"这个词的主要原因在于警戒人们:警告他们说,他们可能并没有设想到他们拟想的行动的一切后果。我们实用主义者认为信念是行动的习惯,而不是企图符合现实,认为"真"一词的警戒性用法标记出一类特殊的危险。我们用它来提醒自己,那些处在不同环境下的人——那些面对未来的听众的人——可能没有能力为我们成功地在我们面对的所有听众面前加以辩护的那些信念辩护。

有了这种真理-辩护二分的实用主义观点之后,我们又当如何看待"所有人都欲求真理"这一断言呢?这一断言暧昧地处于如下两种断言之间:其一是,他们所有人都欲求在某些——尽管并不必然是全部——其他人面前为他们的信念辩护,其二是,他们全都希望他们的信念是真的。第一种断言是不会引人反感的,而第二种则是可疑的。因为我们实用主义者能给予第二种断言的惟一一种别的解释就是:所有人都关心这样一种危险,亦即一位听众某一天会诞生,目前获得辩护的种种信念在他面前

无法获得辩护了。

但是,首先,单纯的可错论并不是那些希望使真理观与民主政治关联起来的哲学家想要的。其次,这样一种可错论事实上并不是所有人都具有的一种特征。它在富裕、安稳、宽容、包容主义的社会中比在其他地方更流行。这样的社会里的人们经过培养,使他们自己留意到,他们有可能是错的:也就是在这种社会之外的人可能并不赞同他们,而且他们的这种不赞同需要纳入考虑之中。如果你更喜欢民主政治,你当然会希望鼓励可错论。但除了反复申明辩护的有条件性和真理的无条件性之间的差异之外,还有其他一些方式可以做到这一点。比如,人们可以反复讲这样一个可悲的事实:许多之前的共同体都因为太过自信,因此没能顾及到外人提出的那些反对意见,就违背了他们自己的利益。

此外,我们还应该区分可错论和哲学上的怀疑论。可错论与对普遍性和无条件性的追求没有任何特别的相干之处。而怀疑论则[与后者]相关。除非人们被笛卡儿在《沉思录》中的那种怀疑论打动,他们通常不会进入哲学领域;那种怀疑论说错误的可能性就足以击败知识方面的种种断言了。并没有太多的人对这种怀疑论感兴趣,但那些真的会问自己下面这些问题的人则除外:我们是否能保证自己不会持有在将来的听众面前无法获得辩护的信念?我们是否能保证自己持有能在所有听众面前获得辩护的信念?

为数很少的那部分对这个问题感兴趣的人,几乎全都是哲学教授,并且分成三组:

(1) 像斯特劳德这样的怀疑论者说,笛卡儿从梦出发的论证不能回应;对于怀疑论者来说,总是有一个听众,这是一个未来的自我,他已从梦中醒来,不会满足于我们当前的——很可能还在做梦——自我所提供的任何辩护。

(2) 像奇泽姆这样的基础主义者说,即便我们现在是在做梦,对于某些信念,我们仍不可能弄错。

(3) 像塞拉斯这样的融贯论者[1]说,“我们的一切信念都是很称手的,尽管不是突然[到手]的”。

我们实用主义者被皮尔士对笛卡儿的批评打动,认为怀疑论者和基础主义者都被“尝试表象现实”这样一幅信念图景误导了,也被“真理是一个与现实相符合的问题”这个相关的观念[误导了]。这样我们就变成了融贯论者。[2]但我们融贯论者在“应当就真理说些什么”这个问题上仍然有分歧——如果说有什么分歧的话。我认为,一个人一旦通过区分目前的与将来的可辩护性而在辩护与真理之间作出了区分,那么就无须再多说什么了。我的伙伴、融贯论者——阿佩尔、哈贝马斯和普特南——都像皮尔士做过的那样,认为还有更多话可说,而且这一言说对于民主政治是非常重要的。[3]

---

① coherentists,或译“连贯论者”。——译者

② 成为这个意义上的融贯论者,并不必然是指持有一种融贯论的真理观。戴维森对加在他观点上的后一种标签的驳斥(他以前是接受这一标签的)是从他的如下断言推论出来的:对于不断变动的我 L 来说,不可能有对“L 之内为真”的任何定义。戴维森目前的观点是我所赞同的:“我们不应该说真理是符合、融贯、有保障的可断定性、获得理想辩护的可断定性,是在正直的人们之间的谈话中被接受的东西,是科学最终将维护的东西,是解释科学中向单一理论汇聚这一现象或者我们日常信念的成功的东西。在实在论和反实在论依赖于这些真理观中的一个或另一个的意义上,我们应该拒绝认可它们[两者]中的任何一方。”(“真理的结构与内容”,《哲学杂志》,第八十七卷 1990 年,第 309 页)。

③ 戴维森也认为还有话可说,但就我所看到的,他想说的那类事情与政治无关。在下文中,我利用戴维森[的观点],但我延迟了对第 326 页上就“真理的结构和内容”所做的断言:在“真理观”包含一种依赖于语言的[真理]观的意义上,“理解的概念基础是一种真理观”。在我看来,这种断言与如下断言(我在下文中会讨论)是不同的:“客观性与交流的最终根源都是”戴维森所谓的“三边化”。我不知道为什么除了出于对塔斯基的纪念之外,一种将出自这样一种三边化的那些结果加以系统化的理论应该被描述成一种真理观,而不是被描述成关于某个人类团体行为的理论。

7.4 “普遍有效性”和“超越语境性”

普特南、阿佩尔和哈贝马斯都接受了皮尔士的一个观点(这个观点是我所反对的):向惟一真理(One Truth)汇集的观点。①皮尔士主义者没有说因为现实为一,真理就是对惟一现实的符合,而是主张,关于汇集的观点建立在关于商谈的一些预设之上。他们一致认为,理性之所以不能被自然化,主要的原因就是:理性是规范性的,而规范无法被自然化。但他们说,我们可以为规范化事物留出地盘,同时又不必回到传统关于符合惟一现实的内在本性的义务的观念上去。我们注意到商谈的种种理想化预设所具有的普遍主义特征,就能做到这一点。这一策略的优点就是可以将下面这样的元伦理学问题抛开不管:是否存在着一种道德现实,我们的道德判断有希望与之符合,就像我们的自然科学据说是与一种物理现实相符合一样?②

---

① 普特南有时驳斥这个关于汇集的主题(参见《带有人的面孔的实在论》,第171页:“论伯纳德·威廉斯”),但(正如我在“普特南及相对主义者的威吓”一文中提出的)我并不认为他能将这种驳斥与他关于“理想的可断定性”的观点调和起来。正如我所见,“真理是一(Truth is One)”的惟一意义在于,如果提出新理论和新词汇的进程被阻塞了,而在一种信念要完成哪些目标方面——亦即在由这一信念授意的那些行动要完成哪些需要方面——又达成了共识,那么,关于接受一个数量有限的候选者目录上的哪一个,就会有一种大家一致的意见发展起来。这种社会学上的普遍化过程受制于许多明显的资格限制,我们不可将它与某种形而上学原则混淆起来。关于在探究的终点发生汇集的这种观点,其麻烦之处就像许多批评家们(特别是迈克尔·威廉斯)指出的那样,就是很难设想在某个时候,人们愿意停止提出新理论和新词汇。正如戴维森评论过的那样,普特南的“自然主义的谬论”这一论证像适用于任何别的真理观一样多地适用于它的“理想的可接受性”理论。

② “交往理性扩展到有效性要求——对命题真理、诚实性和规范上的公正性的要求——的全部范围了”。[哈贝马斯:《在事实与规范之间》(剑桥·马萨诸塞:麻省理工学院出版社,1996年),第5页]。

哈贝马斯说，一切有效性要求除了在某些受语境约束的讨论中具有战略性地位之外，还都具有“普遍有效性的超越性环节，该环节打碎了一切狭隘性”。正如我所见，这一观念中惟一的真理就是，许多对有效性的要求都是由这样一些人提出来的：他们想要捍卫他们在他们目前向其演讲的那些听众之外的听众面前提出要求的权利。（很明显，并非所有的断言都是这一类的；比如律师们就十分清楚，他们[应]修改他们的要求，以适应一套高度地方性的法学系统的奇怪语境。）但愿意接纳新的、不熟悉的听众是一码事，打碎地方性则是另一码事。

在我看来，哈贝马斯的“超越性环节”学说带有一种良好的愿望：带着一种空洞的自夸去尝试某种新鲜事物。“我会尝试保护这个，[使它]不受所有新来者侵犯”，这种说法常常——这取决于环境——是一种良好的态度。但“我能成功地保护这个，[使它]不受所有新来者侵犯”，这种说法则是愚蠢的。或许你可以做到，但正如一名乡村冠军不能宣称他能击败世界冠军一样，你也不能宣称你可以做到。惟一一种你能站在后一种说法的立场上的境况，就是在论争游戏的规则已经事先约定好了的时候——比如，就像在“规范性的”（与“革命性的”相反）数学那里一样。但在大多数情况下——包括了哈贝马斯最感兴趣的道德和政治方面的要求——没有任何这样的规则。“语境依赖性”的观念在我刚刚提到的那种情境下——在地方法庭和地方性语言游戏（例如规范性数学，它是由清楚明确的惯例来调节的）中——是具有明确意义的。然而对于大部分断言来说，不管是它，还是“普遍有效性”，都不具有这样一种意义。对于像“克林顿是更好的候选人”、“亚历山大比恺撒要早”、“黄金不可溶解于盐酸”这样的断言来说，很难看清楚我为什么应该问自己“我的要求是依赖于语境的还是普遍的？”选择这一个还是

另一个,对于实践来说没有任何差别。

对于语境依赖性与普遍性之间的区分,哈贝马斯提出了一种似乎与实践更相关的相似物。这种相似物就是他所谓的"在事实性与有效性之间的张力"。他认为这种张力是核心性的哲学问题,还说这种张力对于在将民主政治理论化的过程中遇到的许多困难负有责任。[①]他认为他的交往行为理论的一个独特而有价值的特征就是,它"已经将事实性和有效性之间的张力吸纳到它的基本概念中去了"。[②]它是通过区分对商谈的"策略性"使用和"以达到理解为指向的语言使用",来做到这一点的。[③]后一种区分看起来可能像是我们正在找寻的那一种:那种让我们以一种对实践有影响的方式来解释语境依赖性和普遍性之间的区分。

然而正如我所见的,对语言的策略性使用和非策略性使用所作的区分正是对如下两类情况所作的区分:第一类情况是我们只关心说服别人,后一类情况是我们希望学习些什么。在后一类情况下,如果我们听到了更好的看法,我们就十分愿意放弃我们当前的看法。这些情况是一个频谱的两端。在一端,为了说服[别人],我们会采取一切卑鄙的行为(撒谎,忽略真理[*omissio veri*],提倡错误[*suggestio falsi*],等等)。在另一端,我们和别人交谈就像是当我们最轻松、最具反思性和最好奇时与自己交谈一样。在大部分时间里,我们处在这两个极端之间的某个中间部位。

我[要提]的问题是,我并不觉得这两个极端与语境依赖性

---

① 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第6页。

② 同上书,第8页。

③ 同上。

和普遍性之间的区分有什么特别的相关之处。在传统［哲学］中，“对真理的纯粹追求”作为一个名字，指的是发生在这一频谱的一端的那种交谈。但我并没有看出这种交谈与普遍性或无条件性有什么相关之处。在这种交谈中我们“让风随着意思吹”①的意义上，它是“非策略性的”，但很难看出，我们在这样的交谈中作出的那些断言预设了某种我在该频谱的另一端作出断言时没有预设的东西。

然而，哈贝马斯却认为，除非我们认识到“那些此时此地（*hic et nunc*）被提出，并以主体间的承认和接受为目标的有效性要求，可以同时越出那些在采取‘或是或否’的立场方面的地方性标准”，我们都不会看到“单单这个超越性的环节，就将以真理方面的诸要求为指向的种种辩护实践和其他一些仅仅由社会习俗调节着的［实践］区分开来了”。②这段话是一个很好的例子，体现了我所看到的哈贝马斯对于意见和知识之间的逻各斯中心主义区分——在简单服从诸规范（*nomoi*）（即使是乌托邦民主社会里的那种规范）和由对真理的把握所提供的那种与现实的自然（*phusei*）关系之间的区分——的不甚令人满意的赞成。不管是意见-知识这种区分，还是规范-自然（*nomos-physis*）这种区分，在像我自己这样的杜威主义者看来，都是柏拉图惑于在数学中发现的那种确定性的做法的残余物，更一般地说，是柏拉图惑于如下观念的做法的残余物：普遍之物（在某种意义上是永恒的、无条件的事物）在某种意义上提供了一条逃脱特殊的、时间性的和有条件的事物的通道。

根据我的理解，哈贝马斯用“以真理方面的诸要求为指向

---

① Let the wind blow where it Listeth，见《约翰福音》3：8。——译者

② 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，第 15 页。

的种种辩护实践"这个术语,指的就是我上面描述过的那个频谱的更优的一端。但从我的观点来看,真理与那没有关系。这些实践并不超越社会习俗。毋宁说,它们是由某些特殊的社会习俗调节着的:一个甚至比我们自己的[社会]更民主、更宽容、更闲暇、更富足和更多样化的社会——在这个社会中,包容主义已经嵌入到每个人的道德身份感中去了——的种种习俗。在这种社会里,每一个人总是在所有话题上欢迎新奇的意见。这些习俗也包括当代社会里某些幸运的局部地方的习俗:比如大学讨论班、知识分子夏令营等等习俗。①

或许,哈贝马斯和我之间最深远的区别是,像我本人这样的实用主义者对于那些反形而上学的、"后现代的"思想家是抱同情态度的,当这些思想家提出关于社会实践与超越这种实践的事物之间的区分的观念是逻各斯中心主义的残余物时,哈贝马斯就批评他们。福柯和杜威在这一点上可以达成共识:不论探究是否总是一个"权力"的问题,它永远不会超出社会实践。这两个人都会说,惟一能够超越一种社会实践的事物就是另一种社会实践,这正如惟一能够超出一个当前的听众的就是将来的一个听众一样。同样地,惟一能够超越一种商谈策略的事物就是另一种商谈策略——一种指向另外一些更好的目标的[商谈策略]。但是,因为我并不知道如何以它为目标,所以,我并不认为"真理"指的是这样一种目标。我知道如何以更大的诚实、更大的慈善、更大的耐心、更大的包容性等等为目标。我认为民主政治是为这些具体的、可描述的目标服务的。但我并不认为它通过在我们的目标名单上加上"真理"或者"普遍性",就对事

① 出于戴维森提出的一些理由,我更喜欢用"实践"这个词来代替"习俗",但我在这里将它们当作同义的。

情有所助益了,因为我看不出要是有了这些增加的话,我们的做法会有什么不同。

在这一点上,人们可能觉得,我和哈贝马斯之间的差异似乎对于实践而言没什么影响:我们都在心中存着一种乌托邦,我们也都投入到同一种民主政治中去。那为何还要对说乌托邦式的交流实践“以真理为导向”吹毛求疵呢?答案是,哈贝马斯认为这对实践是有影响的,因为他开始进行一个对我无效的论争步骤:他开始指责他的对手们在述行上是自相矛盾的。哈贝马斯认为,“一个无边界的解释共同体的普遍商谈”是任何人“不可避免会预设的”,即便是我这个陷入了论争的人,也是如此。他说,“即便这些假定具有一种只能在近似的意义上获得实现的理想性内容,任何时候,只要参与者们以某种方式断定或者否定了一个陈述的真,并愿意加入到一种以为这种有效性要求辩护为目的的论争中去,都必定会在实际上接受它们[交流的种种假定]①”。②

但如果某个人,[比如]像美国大学的许多理事,要是因为那些更好的大学的更好的局部里的社会习俗而感到义愤,那又如何呢?——在那里,即便那些最悖谬和最没有前途的断言,也获得严肃的讨论:女性主义者、无神论者、同性恋、黑人等等,都被严肃地当作道德上平等的人和谈话伙伴。根据我的理解,在哈贝马斯看来,这样一个人要是提出一些论点,认为这些习俗应该被另一些更加排外的习俗替代,那他就自相矛盾了。相反,我不可能告诉哪位气量狭小的理事说,他自相矛盾了。我只会尝试用通常的那种间接的方式哄骗他变得更宽容些:给出一些例

① 原文所有。——译者

② 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第16页。

子表明，过去被视作悖谬的许多观点如今已变成陈词滥调，黑人女同性恋的无神论者对文化也做出了贡献，等等，等等。[1]

一个巨大的问题是，是否真有任何人被关于述行上的自相矛盾的指责说服了。我并不认为有很多例子清楚地表明，有人将这种指责放在心上了。如果你告诉一个我勾画过的那种顽固分子说，他致力于提出一些超出语境的有效性要求，以真理为目标，他很可能会承认那正是他所做的。倘若你告诉他说，他无法提出这样的要求，却还要在悖谬之辞和他为之而退缩的那些人面前退缩，那他很可能就摸不着头脑了。他会说，提出这些悖谬之辞的人太疯狂了，根本不能与之争论，他们也根本[不值得]讨论，他会说女人对现实[只]有一种扭曲的观念，以及诸如此类的话。他会认为严肃对待这些悖谬之辞和人，或者是非理性的，或者是不道德的，或者两者皆是。[2]

我在那个顽固分子对我和哈贝马斯的反应，与哈贝马斯和我对他的反应之间看不到太多差别。我看不到任何类似"交往理性"的东西支持我们的反应，而不支持他的反应。这是因为，

---

① 我不确定，我要是这么做，阿佩尔和哈贝马斯还会不会继续把我视作好论战的人，或者已经放弃论争、落入到策略性的敏感性训练中去了。

② 决斗者们(Duellists)习惯于说，某些人没有应战能力(*satisfaktionsfähig*)：当人们受到这样的人挑战时，不一定要接受挑战。我们需要某种类似的观念——用来描述那些我们有权利反对其得到辩护的要求的人。我心目中的那种排外主义的顽固分子并不认为他或者她的要求是在那类错了的人面前寻找辩护。但这个顽固分子并不是惟一一个需要唤起像"易于辩护性(*Rechtfertigungsempfänglichkeit*)"这样的观念的人。我们没有任何人会严肃对待一切听众；我们都反对在某些听众那里求得辩护，认为那是浪费时间。(请考虑下面这个例子：外科医师拒绝在基督教科学派[Christian Scientists]或者依赖针灸术的中医医师面前为自己辩护。)正如我下面要说的，我们和这个顽固分子之间的主要区别在于，他认为像种族世系这样的非交谈性问题在这个语境下是关键性的，而我们则认为只有诸种信念和诸种欲求是关键性的。

我不知道——比如说——为什么“理性”这个术语不像“学院式的自由”、“德性”或者“反常”那么称手,也不知道为哈贝马斯和我所分享的反基础主义的融贯论如何能为一种不可重新语境化的(non-recontextualizable)、不可相对化的、被称作“述行上的自相矛盾”的中止谈话的事物留下地盘。当这个顽固分子和我被告知,我们已经违反了交往的一种假定时,我们所做的——这也是我认为应该做的——就是在陈述预设的假定时采用的那些术语的含义方面争执不休。这些术语包括:“真”、“论证”、“理性”、“交往”、“统治”,等等。①

这种争执——幸运的话——最终将会变成关于各自的乌托邦(我们各自关于一种理想社会——它授权给一些有理想有能力的听众——会是什么样的这一问题的看法)的一种互惠的谈话。但这种谈话的结果并不是那顽固分子勉强承认,他卷入了一种矛盾之中。说来奇怪(*mirabile dictu*),即便我们成功地说服他相信了我们的乌托邦的价值,他的反应还会是:为自己以前缺乏好奇心和想象力而遗憾,而不是为他没能认出他自己的种种假定而遗憾。

7.5 没有会聚的文本独立性

我赞同阿佩尔和哈贝马斯认为“皮尔士教导我们讨论商谈而不是讨论意识的做法是对的”这一观点,但我认为商谈所预设的惟一理想就是:要在一群有能力的听众面前为你的信念辩

---

① 这个顽固分子可能不知道如何做到这一点,但哈贝马斯和我所分享的那种地方性习俗就建议我们哲学家要进行干涉,并帮助他脱离这种处境——帮助他为这些深深嵌入他的排外主义观点之中的术语建构起[新的]意义,正如哈贝马斯和我的包容主义观点深深嵌入我们对这些术语的使用中一样。

护。作为一个融贯论者，我认为你要是能够从这样一群听众的其他成员那里得到关于"应该做什么"的共识[①]，那么，你就不必为你和现实之间的关系而担心了。但一切都取决于一群有能力的听众是如何构成的。不像阿佩尔和哈贝马斯，我从皮尔士那里得到的要旨是，我们这些关注民主政治的哲学家应该将真理作为一种十分崇高而不可讨论的主题撇开，相反应该转向"如何说服人们拓宽他们认为有能力的听众的范围，增大具有相关性的辩护共同体的规模"。后一种计划不仅仅与民主政治有关，它几乎就是民主政治。

阿佩尔和哈贝马斯认为，使这一共同体的规模最大化的要求——这么说吧——是交往行动的固定成分。这就是他们的如下要求的票面价值：任何一种主张都要求具有普遍有效性。[②]韦尔默像我一样，反对哈贝马斯、阿佩尔和普特南所共享的会聚论（convergentism），然而他却接受他们的如下主张：我们在真理方面的要求"超越了它们得以被提出的语境——地方性的或者文化上的语境"。[③]他反对对我自己的种族中心主义的这种要求，并将我自己的种族中心主义解释成对某些他认为必须加以确认的事情的否定：这些事情特别包括如下一桩，

---

① 这里的"共识"不是指其他成员间的共识，而是他们与这里的"你"达成共识。——译者

② 谈论普遍有效性，而不是谈论真理，这其中的关键点似乎就是避开这样的问题：伦理判断和审美判断是否具有一种真值。对"它们具有真值"的怀疑只在表象主义者中间产生，他们认为为了"使"真的判断为真，必须有一个对象存在。像戴维森和我这样的反表象主义者，甚至像普特南这样的准表象主义者，对将"爱比恨好"当作一个像"能量恒等于质量乘以光速之平方"一样合适的真值候选项感到完全满意。

③ 阿尔布雷希特·韦尔默：《终结：现代性之不可调和的本性》（剑桥，马萨诸塞：麻省理工学院出版社，1998年），第150页。

亦即"为支持和批判地发展民主自由的诸种原则与诸种制度进行声张的那些论点"是"好论点",[1]即便它们并不能说服所有人。

我要对韦尔默、阿佩尔和哈贝马斯提出的问题是,我并没有看到如下说法有什么实用主义的力量:一个像大多数其他的论点一样说服了某些人,但并没有说服其他人的论点,是一个"好论点"。这就像是在说,一个像所有工具一样对某些目的而言有用、对另一些目的而言没用的工具,是一个好工具。请设想有某个外科医师,他没能成功地用他的解剖刀从关他的牢房底下挖出一条隧道,就说,"它依然是一个好工具啊!"接着请继续设想:他费了很大劲对看守论证说,他应该放他逃走,这样他就可以重新开始当抵抗运动的头领,却没有成功,这时他说道,"那依然是好论证啊!"

当我问自己我在真理方面的种种要求是否"超越了我的地方性文化语境"时,我的问题就被强化了。我对于它们是否[超越了该语境]一点都不清楚,因为我不知道在这里"超越"意味着什么。我甚至不知道将我的断言作为"提出一种真理方面的要求"来看待,其关键点在哪里。当我相信那个 p,并通过在一次谈话过程中主张这个信念,将它表达出来了,那时我是在提出一种要求吗?说我是在[提出一种要求],这种说法的力量何在?这种说法对于如下这种皮尔士式的说法有什么增补呢:我是在提醒我的对话者,告诉她我有哪些行为习惯;我是在给她一些暗示,告诉她如何预测和控制我将来在谈话方面和其他方面的习惯?依据当时的情境,我还可能会邀请她告诉我她有哪些不同的行为习惯,说出分歧所在,告诉她我已准备好为我的信念

---

① 《终结:现代性之不可调和的本性》,第 151 页。

辩护,试着给她留下一个好印象,诸如此类,我还可能在做成百上千其他的事情。正如奥斯丁提醒我们的,当我作出一个断言时,我在做许多事情。这些事情全部加起来,就构成了发生于我和我的对话者之间的取和予。粗略地说,这个取和予,是一个相互调整我们的行为的问题,是一个以种种被证明会带来互惠的方式作出策略性协调的问题。

当然,如果某个人问我,在我断言了 p 之后,我是否相信 p 是真的,我会说"是"。但和维特根斯坦一样,我感到好奇的是他这个问题的要点何在?他是在质疑我的诚实吗?他是在表达对我为我的信念提供理由的能力的质疑吗?我可以试着通过要求他将他所问的事情写下来,来澄清问题。但如果他回答说:"我只是想确定,你是在提出一种超越语境的真理方面的要求",我就很为难了。到底他想确定什么事情?如果我作出的是一种依赖于语境的断言,那么情况会如何呢?当然,在一个断言并非总是合适的这种微不足道的意义上,一切断言都是依赖于语境的。但被断定的命题依赖于语境(与言语行为依赖于语境[的情形]不同),这将意味着什么呢?

像哈贝马斯和韦尔默这些人已放弃符合论的真理观,因此也就不能区分一种报道行为习惯的主张和一种表象现实的主张,我无法确定他们如何能够在语境依赖性和语境独立性之间作出这种区分。我最好的猜测就是,他们相信——用韦尔默的话来说——"无论何时,只要我们在我们视之为好的论点或者迫人信服的证据的基础上提出一种真理方面的要求,在下面的意义上,我们就认为此时此地盛行的认识上的诸条件是理想的:我们设定,没有任何将会质疑我们自己在真理方面的要求的论点或论据会在将来出现"。或者,换用韦尔默的另一种说法,"依赖于作为迫人[信服]者的诸理由和诸论点,就意味着排除

随时间进展会被证明为错的可能性”。①

如果这就是它眼中的“提出一种超越语境的真理方面的要求”,那我就从未提出过真理方面的要求了。我不知道如何排除韦尔默所描述的那种可能性。我也不知道如何可以假定,将来没有任何论点或证据会质疑我的信念。我再次诉诸“任何差异都必须对实践产生影响”这一基本的实用主义原则,我想知道这种“排除”和“假定”是不是我能决定做与不做的事情。如果它们是,我就想知道更多关于“如何着手做它们”的情况;如果它们不是,那么在我看来它们就是空洞的。

我可以换用设问的方式来表达我的意思:在一位致力于符合论的真理观,告诉我“不论我知道与否,承认与否,我的种种断言都自动地、不容分说地等同于一种要准确表象现实的主张”的形而上学家和一位告诉我“它们自动地、不容分说地等同于对诸种可能性的一种排除,抑或对未来的主张的一种假定”的皮尔士主义伙伴之间,有什么差别呢?在两种情况下,我都被告知我假定了某种——即便在作出许多反思之后——我并不认为我信奉的东西。但当“假定”的观念被扩展到所谓的进行假定者坚决予以否认的那些信念之上时,这个观念就很难与“以B这个人的方式来重新描述A这个人”的观念相区分了。倘若A能够解释她在做什么,以及为什么她以她自己的方式这么做,那么B有什么权利不停地说“不,A事实上做的是……”呢?在当前的情况下,我们杜威主义者认为我们有一种能够避开“普遍的”、“无条件的”和“超越”这样一些术语来描述我们自己的行为——哈贝马斯赞成的行为——的极好方式。

① 《终结:现代性之不可调和的本性》,第142页。

在我看来，提出“我们这里是否正在与‘伪装的（make-believe）超越性’——对一种同样不真实的怀疑的伪装的反应——打交道”的问题，颇有皮尔士批评笛卡儿的“伪装的怀疑”的风范。皮尔士说，当在依照已成信念的习惯行事的过程中某种具体的困难得到正视时，真正的怀疑才会产生。（这样一种困难可能就是——比如说——不得不停止相信某种相关但又矛盾的命题。）我想说的是，真正的超越性是在我说“我准备不仅在与我共享下面这些预设的人面前，也在许多虽则并不［与我］共享这些预设，但却与我共享其他一些预设的人面前为这种信念辩护”[1]的时候发生的。我是否已经这样准备好了，这个问题是一个具体的实践方面的问题，我通过——比如说——在想象中预览各类别的听众对我设定那个 *p*，以及我随后的行动的反应，来决定这个问题的答案。

但这类想象中的实验明显有其局限。我无法设想我在任何可能的听众面前为我的主张辩护。首先，我总是能够想出这样一些听众，在这些听众面前对我的信念作出辩护将会毫无意义。（试试在匈奴王面前为正义辩护，或者在三岁幼童面前为三角学辩护。）其次，好的实用主义者没有一个会用“所有可能的……”这样的术语。实用主义者们并不知道如何设想或者发现可能性的诸种边界。事实上，我们无法了解企图作出这些壮举的用意何在。在什么样的具体情境下，考虑“所有我能想到

---

① 请设想一位律师告诉他的委托人（一位多国集团的高级职员），“恐怕我的辩护状要仰赖于《拿破仑法典》中一个奇特的漏洞。所以，尽管我们在法国、象牙海岸和路易斯安那肯定能赢这桩官司，但在——比如说——英国、德国、加纳或者马萨诸塞的法庭上我却无能为力”。他的委托人咨询另一个更好的律师，那人说，“我能超越那个（*that*）；我有一条论据可以通行于每个国家的法庭，但日本和文莱的除外。”

的 X”和“所有可能的 X”之间的区别才会是十分重要的?[①]这样一种区别对实践会有什么影响?

我的结论是,韦尔默区分依赖语境的主张和不依赖语境的主张的方式不可能合理,至少对于实用主义者们来说是这样。既然我设想不出任何更好的方式,那么我认为我们应该问的问题是,为什么韦尔默、阿佩尔和哈贝马斯认为作这样的区分是值得的? 答案显然是,他们想避免语境主义据说必然会带来的“相对主义”。因此,我现在转而考察韦尔默所谓的“真理的二律背反”[②]——相对主义的种种直观和绝对主义的种种直观之间的冲突。

7.6 实用主义者必定是相对主义者吗?

在韦尔默的“真理,偶然和现代性”的开始部分,他写道:

> 如果——比如说——在不同的语言、科学或文化的共同体的成员之间,在为真理方面的要求辩护的可能性方面,在论证或者证据支持的标准方面,存在着不

---

① 这个修辞上的问题或许可以这样来回答:在数学当中它是十分重要的。在那里,我们不仅说所有迄今画出的欧氏三角形的内角之和都等于 180 度,而且一切可能的三角形都是如此。但正如维特根斯坦在《对数学基础的评论》里提醒我们的,这种声称考察了可能性领域的主张的票面价值不过就是,人们不会在某些特定的人面前为某些特定的主张辩护:你不会与那些不断尝试使圆变方和让立方体成双倍的人讨论欧氏几何学。一旦我们与奎因和后期维特根斯坦一道放弃了分析-综合和语言-事实这样的区分,我们就不可能像过去那样对“一切可能的 X”和“一切迄今设想到的 X”之间的区分感到满意了。

② 《终结:现代性之不可调和的本性》,第 138 页。

> 可化解的分歧，那么我是否依然会假定（在某个地方）存在着正确的标准、公正的标准，简而言之，这个问题有一种客观的真理呢？或者我该如此认为，即真理是相对于文化、语言、共同体甚或不同的个人呢？尽管相对主义（第二个选项）似乎不连贯，而绝对主义（第一个选项）则似乎包含种种形而上学的预设。我将这一情况称作真理的二律背反。在最近几十年，为了解决这种真理的二律背反，在哲学上已经完成了许多重要的工作；［这些工作］或者是尝试表明绝对主义不必成为形而上学的，或者尝试表明对绝对主义的批评不必成为相对主义。①

我要对韦尔默的二律背反提的问题是，我并不认为否认存在着“正确的标准”就会导致任何人说真理（与辩护相对）乃是“相对”于某种事物的。据我所知，没有任何人会认为对绝对主义的批评就导致相对主义，除非她认为［人们］相互之间为我们的诸种信念辩护的惟一理由就是，这样的辩护很可能使得我们的诸种信念更像是真的了。

我在别处提出过，没有任何理由认为这样一种辩护使得诸种信念更像是真的。②但我并不认为要为这一点操什么心，因为我并不认为我们为我们的诸种信种念辩护的实践［本身］需要辩护。如果我的如下说法是对的，那么问辩护是否会导向真理就很无谓了：“真”一词（或者任何其他不可定义的规范性术语，

---

① 《终结：现代性之不可调和的本性》，第 137—138 页。

② 参见“真理是探究的一个目标么：唐纳德·戴维森之于克里斯平·赖特”，重印于我的《真理与进步》一书。

像“善”或“对”)的惟一一种不可缺少的功能就是警戒,就是警告人们要通过对种种不可预测的境况(未来的听众,未来的道德窘境,等等)摆出一些姿态,来提防危险。在越来越多的人面前辩护就会导致越来越少的辩驳,因此也会导致越来越少的警戒方面的需要。(我们常常对自己说,“如果我说服了他们,我就能说服任何人。”)但只有当人们能以某种方式从有条件者向无条件者——从一切可想象的听众向一切可能的听众——进行投射,它才会导向真理。

如果人们信奉汇集,这样一种投射就有意义。因为这样一种信念认为,理由的空间是有限的和结构化了的,因此,当越来越多的听众感到满意时,为数有限的可能的反对意见就越来越多地被消除了。如果某人是个表象主义者,他会因以这种方式来看待理由空间而受到鼓舞,因为他会把现实(或者至少是现实中与大部分人类的关怀相关的那个时空大块[spatio-temporal hunk])看作有限的,不断催促我们走出谬误,走向真理,打击对它本身的那些不精确表象,因而也不断产生精确表象。[①]但如果一个人并不认为知识是对现实的精确表象,也不认为真理就是对现实的符合,那么成为一个汇集论者并认为理由空间是有限的和结构化了的,就更困难了。

在我看来,韦尔默想从有条件者(我们在为我们的信念辩护的过程中体验到的种种成功)向无条件者(真理)进行投射。我和韦尔默之间的主要区别就是,我认为对他的下面这个问题的回答是绝对的“是”:“我们的民主和自由的诸原则是否只界

---

① 这个由诸种对象推向真理的隐喻,在伦理学和美学中就不像在物理学中听起来那样合理了。这就是为什么表象主义者们在前两个领域中常常是“反实在论的”,而常常将“追求真理”这一观念留给诸基本粒子(它们看起来比道德或美学上的诸种价值更像是推动者)的原因。

定了一种可能的政治语言游戏(其他还有许多种)?”然而韦尔默说,“一句有条件的‘不’[作为对这个问题的回答]是可以获得辩护的,而我现在说的‘辩护’不是指为我们辩护,而是全时性的(*period*)[1]辩护”。[2]

在我看来,正是“全时性的辩护”使得韦尔默致力于如下论题:那给出理由的逻辑空间是有限的和结构化了的。因此,我应该敦促他放弃这个论题,其理由和他放弃阿佩尔与哈贝马斯的汇集论的理由是一样的。但非常奇怪的是,这些理由几乎就是他为他说出他的“有条件的‘不’”给出的理由。他为这种回答辩护的核心要点正是我全心接受的:亦即,关于不相容的、或许还是相互不能理解的诸种语言游戏的观念,是一种无谓的虚构,而在真实的情况下,各种传统和文化的代表总是能找到克服差异进行谈话的办法。[3]我完全同意韦尔默的如下看法:“理性——在该词的任何相干的意义上——不可能在各种封闭的语言游戏的边界处终止,因为根本没有这样的东西。”[4]

当韦尔默在一个冒号之后这样写完他的那个句子时,我们的分歧就开始了:“但那样一来,所有论证的种族中心论的语境性就能与提出真理方面的诸种要求很好地相容了,这些要求超越了它们被提出和获得辩护所在的那个语境——地方或文化上的语境”。[换了我,]我就会这样来写完这个句子:“但那样一来,所有论证的种族中心论的语境性就与这样一种主张十分相容了——一个自由民主的社会可以将一切各异的种族(*ethnoi*)

---

① period 原为“过去某段时期的”,指适用于过去一切时期的普遍性辩护,而不是有历史局限性的辩护,这里暂译作“全时性的”。——译者

② 《终结:现代性之不可调和的本性》,第 148 页。

③ 这正是戴维森的“一种概念图式的观念”一文的要点。

④ 《终结:现代性之不可调和的本性》,第 150 页。

集合起来、包容进来”。我没有任何办法摆脱“根本没有各种论证标准相互之间不可理解这样的事情”这个前提,达到这样的结论:民主社会的种种主张是“超越语境的”。

可以这样总结韦尔默和我之间的差异:我们一致认为偏好诸种民主[政治]有一个理由,那就是它们都有助于我们建构起更大更好的讨论语境;但我止步于此了,而韦尔默则继续前行。他补充说,这条理由并不仅仅是为了我们而给民主辩护,而是“一种全时性的辩护”。他认为,“请罗蒂原谅”,“现代性的种种民主自由原则”应该“在一种普遍主义的意义下”来“理解”。①

当然,我要提出的问题是,我根本不可能选择那样去理解它们。像我这样的实用主义者不可能理解,怎么还可以说出我们是将一种辩护仅仅理解成一种“为我们的辩护”,还是[理解]成一种“全时性的辩护”。这一点就像下面这种企图一样冲撞着我:说出我认为我的解剖刀或我的电脑是“仅仅为了我的一种好工具”,还是“一种全时性的好工具”。

尽管如此,在这一点上人们还可以设想韦尔默会再补充说,“这样一来实用主义的情况就更不妙了。任何一种看法,如果它使得你无法理解一种所有别的人都理解的差异,那它一定是在这个问题上出了什么岔子”。我将会这样反驳:只有你能够以如下两者之间的一种区分来支持那种区分时,你才有权利作那种区分:其一是在我们看起来是好理由的东西,其二是在非历史的康德式理性法庭这样的事物看起来是好理由的东西。但当你放弃了汇集论,因此也放弃了这样一种法庭的形而上学替身——亦即那种被称作“无扭曲的交往境况”——时,你就将那种可能性从自己身上剥夺了。

---

① 《终结:现代性之不可调和的本性》,第152页。

我赞同韦尔默的下面这种做法：认为"民主自由的种种制度是惟一一种可使对偶然性的承认和对它们自身的合法性的再生产得以共存的制度"①——至少在人们认为"对它们自身的合法性的再生产"意味着"使它对人类在宇宙中的境况的看法与它的政治实践结合起来的"某种东西的时候[是如此的]。但我并不认为对偶然性的承认对于民主政治而言充当了一种"全时性的辩护"，因为我并不认为它做了韦尔默所说的事情：亦即"摧毁了教条主义、基础主义、独裁主义，[也摧毁了]道德和法律上的不平等[的种种理智上的基础]"。②

这是因为我并不认为教条主义或者道德上的不平等具有"理智上的基础"。如果我是黑人、女人和同性恋对于异性恋白人男性的不平等地位的顽固支持者，我就没必要通过援引关于人类真正本性的一种形而上学理论，去求助于对偶然性的否定了。我可以那样做，但是涉及到哲学时，我也可能是一个实用主义者。一个顽固分子和我可能同样会说出下面这种福柯/尼采式的话：惟一真实的问题是权力问题，关于哪个共同体会继承我的或者我的反对者的那片土地的问题。人们为这一角色选择共同体，是与人们对"怎么样才算是一个有能力的听众"这个问题的看法纠缠在一起的。③

不存在任何相互不能理解的语言游戏，这一事实就其本身而言，对于下面这点并没有多少助益：种族主义者们和反种族主

---

① 《终结：现代性之不可调和的本性》，第152页。

② 同上。

③ 我在"普特南及相对主义者的威吓"一文中发展了这一点，发表于《哲学杂志》第九十卷(1993年9月)。我在那里提出，普特南和我关于怎样才算一场好的论争这个问题有相同的观点——那就是，一场能满足由像我这样的略为保守的自由主义者组成的听众的论争——而且尽管我的观点不像他的那样明显地是种族中心主义的，却也不比他的观点更多地是"相对主义的"。

义者们之间、民主主义者们和法西斯主义者们之间的争论可以在不诉诸暴力的情况下得到解决。两方都可能会同意：尽管他们非常清楚地理解了对方的意思，并在大部分主题上分享了一些共同的观点（可能包括对偶然性的承认），但似乎没有希望在手头的特定问题上达成共识。所以，两方都说当他们伸手拿枪时，情况就像是我们必须一决雌雄不可。

对于韦尔默所问的是否我们的"民主和自由的诸种原则只界定了一种可能的政治语言游戏（另外还有许多种）"的问题，我的回答是："是的，如果这个问题的力量在于追问是否在商谈的本质中有一些东西专门将这一种语言游戏挑选出来"。我看不出这个问题还有什么别的力量，而且我认为我们不得不满足于下面这种说法：任何哲学论题，不管是关于偶然性的，还是关于真理的，都不会对民主政治做出什么*决定性的*事情来。

我用"决定性的"指的是做阿佩尔和哈贝马斯想做的事情：以述行上的自相矛盾来说服反民主派。对偶然性的一种坚持能为民主做的事情，最多也就是为论争中的民主这一方再增加一个争执点，这正如对如下这点的坚持会给[该论争的]另一方再增加一个争执点一样：（比如说）只有雅利安人才是与事物内在的和必然的本性合拍的。我无法严肃对待后一个观点，但我并不认为纳粹拒绝严肃对待我有任何自相矛盾之处。或许我们都必须伸手拿起自己的武器了。

7.7 理性被诸种普遍主义预设统一了吗？

不像哈贝马斯，我并不认为像哲学、语言学和发生心理学这样的学科能为民主政治做很多事情。我认为哈贝马斯和我都为

之感到欣喜的那种社会习俗方面的发展是一种幸运的偶然事件。我倒还希望我在这件事情上弄错了。或许就像哈贝马斯认为的那样,这些习俗的逐渐发展的确展示了一种种族发生上的(phylo-genetic)或存在发生(onto-genetic)上的发展的普遍类型,一种为对诸种能力的合理重建所俘获的类型——这些能力是由人类的各种科学提供,并由从“传统”[社会]向现代“理性化”社会的转变展示出来的。①

但和哈贝马斯不同,要是由人类诸种科学现今提供的那些东西被撤回了,我也会泰然自若的:如果乔姆斯基关于交往能力的普遍主义观点遭到了人工智能方面的一场联结主义革命的驳斥,②如果皮亚杰和科尔贝格在经验方面的[考察]结果被证明是无法复制的,等等,等等。我并不很在意各种民主政治是否是某种更深层的东西的[外在]表现,或者是否它们不过表现了某些希望——这些希望突然从某些非凡的人们(苏格拉底、基督、杰斐逊,等等)的脑子里冒出来,[后来]出于一些未知的原因,又变得流行起来。

---

① 我倾向于同意文森特·德孔布的如下看法(见于他的《现代理性的晴雨表》一书最后一章):韦伯的区分是对“合理的”一词的一种恶意的、自私的利用。但我也应承认,倘若乔姆斯基、科尔贝格和其他人在世,见到当前这场批评,他们也会认为韦伯有些道理的。

② 或许值得注意的是,哈贝马斯提到的交往的诸预设之一——将同一的意义归因于表达——因戴维森在“一种良好的铭文错乱”一文中的如下论点而面临危险了:即使没有这样的归因,也不妨碍语言能力的存在,以博爱原则为指导的整体论解释策略使得这种归因不必要了。戴维森的如下论点与近来对麻省理工学院派的“认知主义”,因此也对乔姆斯基的普遍主义的那种“联结主义的”批评发生了共鸣:没有任何像在将一系列关于“什么指什么[意思]”的惯例内在化的意义上的语言-掌握[亦即掌握语言的过程]存在。或许,哈贝马斯用“对同一意义的归因”指的仅仅是戴维森用“成为博爱的”要表达的意思,但如果这样的话,既然博爱是非选择的,那么这样一种归因也是如此。它是自动的,而且没有任何人会相信不能服从它。因此,它不可以构成对述行方面的自相矛盾的一种指责的基础。

哈贝马斯和阿佩尔认为,创造一个世界主义共同体的途径之一,就是研究某种为一切人所分享的叫作“理性”的东西,某种已经存在于他们之中、只是没有获得足够了解的东西。这就是为什么一旦明显由乔姆斯基和科尔贝格等人的经验性研究为普遍主义提供的支持,随着时间的进展被撤回了,他们就会感到失落的原因。但请设想一下,如果我们说理性——[以及]将人类与其他物种划分开来的一切——不过就是使用语言的能力,因此也就是具有信念和欲求的能力,结果会怎么样?下面这种补充的说法似乎是合理的:相比起没有理由期待一切有机物都有能力长途跋涉、保持一夫一妻制、食用蔬菜,以便形成一个单一的辩护共同体一样,并没有更多的理由期待一切分享这种能力的有机物形成一种单一的辩护共同体。人们不会期待这样一种单一的辩护共同体由交往能力创造出来。因为使用语言的能力就像适于抓握的大拇指一样,只是有机物发展出来增加它们的存活几率的又一个小发明而已。

如果我们将这种达尔文式的观点与维特根斯坦和戴维森对待意向性和语言使用的态度结合起来,我们就可以说,没有任何语言使用是不带辩护的,没有任何抱持信念的能力是不带某种关于应持何种信念的争论能力的。但这并不是说,使用语言和具有信念、欲求的能力使得下面这种欲求成为必要:在人们遇到的任何一个使用语言的有机物面前,为他们自己的信念辩护。并非路边走过的任何一个语言使用者都会被当作有能力的听众。相反,人类通常会被划分成相互怀疑(并非相互不理解)的辩护共同体——相互排斥的团体——这取决于信念和欲求方面的充分重叠的在场还是不在场。这是因为,人类诸共同体之间的冲突的主要来源就是这样一种信念:我没有理由在你面前为我的诸信念辩护,也没有理由确定你可能有些什么可选择的信

念,因为你是——比如说——一个异教徒、一个外国人、一个女人、一个孩子、一个奴隶、一个反常者,或者一个不可接触者。简言之,你不是“我们中的一员”,不是真实的人类中的一员,不属于典范性的人类,不属于其人格与意见应当受到尊重的人群。

通过下面这种说法,哲学传统尝试过将那些排外主义的共同体缝合到一起:在异教徒和真正的信仰者之间、主人和奴隶之间、男人和女人之间的重叠之处要比人们可能想象到的更多。因为正如亚里士多德所说,所有人出于天性就欲求知识。这种欲求将他们结合到一个普遍的辩护共同体中。然而对于一个实用主义者来说,亚里士多德的这句格言似乎彻彻底底是误导性的。它将三种事物放到一起了:使人们的诸种信念保持连贯的需要,期望他们的伙伴们的尊重的需要,以及好奇心。我们实用主义者认为,人们使他们的信念连贯,其理由不是他们热爱真理,而是因为他们止不住要这样做。我们的脑子多么无法忍受任何作为一种不连贯的生理相关物的神经-化学上的不平衡,我们的心灵就多么无法忍受这种不连贯。我们的神经网络可能既受到了某种东西的限制,又是部分地由这种东西建构起来的,这种东西类同于计算机程序设计员在平行分布的信息加工中采用的那类算法;这样我们的心灵就受到了将我们的诸种信念、诸种欲望与一种合理易懂的整体系在一起的需求的限制(部分地又是由它构建起来的)。[①]这就是为什么我们无法“意求信奉”——

① 在人工智能领域,与乔姆斯基和福多关联在一起的关于“交往能力”的“麻省理工学院”派观念逐渐被那些认为人脑不包含由“认知主义的”程序员建构起来的硬导线式流程图的人所偏好的“联结主义”观点代替了。联结主义者们极力主张,在人脑中的惟一一种生物学上的普遍性结构,就是那些无法以流程图(这些流程图被冠之以事物和词语的“自然种类”的名称)来描绘的结构。所以,关于作为人类一切语言共同体所共享者的“交往能力”的观念就退隐了,让位于“具有足够多神经性的那些关联,为的是让有机物成为语言使用者”。

信奉我们所喜欢的,而不管我们还信奉别的一些什么——的原因。这就是为什么——比如说——我们会如此艰难地将我们的宗教信仰与我们的科学信念分离开来,将我们对民主制度的尊重与我们对我们的许多(甚至是大多数)选举人伙伴的鄙视分离开来的原因。

出于一些和黑格尔、米德、戴维森[的思想]十分相似的理由,那种使人们的信念连贯起来的需求是与期望我们的伙伴的尊重的需求不可分的。我们一度对"除了我们之外的所有人都是行动不协调的"这一思想难以忍受,就像我们[如今]对"我们既信仰 p,也信仰非 p"这一思想难以忍受一样。我们需要我们的伙伴的尊重,因为我们要是不能相当确信下面这一点的话,我们就无法相信我们自己的信念,也无法维持我们的自我尊重:我们的谈话伙伴互相之间都认同像"他没疯"、"他是我们中的一员"、"他可能在某些主题上具有奇怪的信念,但他基本上还是健全的"之类的命题。

人们互相之间使他们的信念连贯起来的需求,以及使他们自己的信念与其他伙伴的信念连贯起来的需求的这样一种相互渗透,是如下事实的结果:诚如维特根斯坦说过的,为了设想一种人类生活形式,我们就必须设想判断和[词语]含义方面要达成的共识。戴维森说出了一些支持维特根斯坦格言的考虑:"客观性和交往的最终根源都是一个三边结构,这个三边结构通过将说话者、解释者和世界联系起来,而规定着思想和言谈的内容"。[1]除非你的信念在一个由诸种信念与欲求组成的网络里有自己的位置,否则,你不会知道你信奉什么,也不会具有任何

---

① 唐纳德·戴维森:"真理的结构与内容",《哲学杂志》,第八十七卷 1990 年,第 325 页。

信念。但除非你和其他人可以使你们的不属人的环境的种种特征与别的语言使用者、以及那些正是由这些特征造成的表达方式(你们的[表达方式]也是如此)对你们的说话方式的赞同相偕行,这个网络就不会存在。

关于戴维森(和我)所偏好的利用黑格尔、米德的一种认识(亦即我们自己从来都是对话性的,没有任何私人性的核心[core]作为进一步建构的基础)的方式,和阿佩尔、哈贝马斯对这种认识的利用方式之间的差异,我们看看紧接着我刚刚引自戴维森的那句话之后的话,就明白了:戴维森说,"有了这种源泉,相对化的真理概念就没有任何藏身之地了"。

戴维森的要点在于,惟一的一类严肃对待如下观点的哲学家就是那种认为他或者她可以将"与一个人类共同体接触"和"与现实接触"进行对比的人:真理是相对于语境的,尤其是相对于"在不同的人类共同体中选择哪一个"的。但戴维森说,"没有三边化就没有语言",这意味着如果没有同时与一种人类共同体和不属人的现实相接触,你就不可能有任何语言。没有了真理,就完全不可能有共识,没有了共识,也完全不可能有真理。

戴维森说,我们的大部分信念必定是真的,因为将大部分错误的信念归因于某一个人,那或者意味着我们错误地翻译了这个人的诸种符号和声音,或者意味着她事实上没有任何信念,她事实上并没有讲某种语言。出于同样的理由,在我们的同伴眼里,我们的大多数信念必定是获得了辩护的:如果它们没有获得辩护——如果我们的伙伴无法将一种大体上连贯的信念与欲求之网归于我们——他们必将得出结论说,他们或者误解了我们,或者我们说的不是他们的语言。连贯性、真理和共同体,这三者是结合在一起的,这并非因为真理是以连贯性而不是以符合来

定义的,并非因为真理是以社会实践而不是以对非人类的力量的处理来定义的,而仅仅是因为对一种信念进行归因[①]自动地就是对在由大部分为真的诸多信念构成的某个大体连贯的集合中的某个地方进行归因。

但是,说如果没有一个由说话者构成的共同体,就不存在任何取道于信念与欲求的与现实的接触,正如对于何种类型的共同体是相关的这一问题沉默不语。一个极端排外主义的共同体——只由牧师、或者贵族、或者男人、或者白人组成——对于戴维森的目的来说,就像任何其他种类的共同体一样好。这就是戴维森认为你能从对商谈之本性的反思中得到的东西,和阿佩尔、哈贝马斯认为能从其中得到的东西之间的差别。后两位哲学家认为你可以找到一种支持包容主义计划的论证——这种论证说,那些抵制该计划的人就陷入了述行上的自相矛盾。

通过对比,戴维森认为,任何辩护共同体都会努力使你变成一个使用语言的人和一个有所信奉的人,不论阿佩尔和哈贝马斯断定那个共同体中的交流有多么“扭曲”。从戴维森的观点来看,语言哲学在我们到达构成阿佩尔和哈贝马斯的“商谈伦理”的道德命令那里时,就已经耗尽了。

阿佩尔和哈贝马斯将对连贯性和对辩护的需求(只要人们使用语言,就会有这种需求)和对他们所谓的“普遍有效性”的一种投入结合起来了;对于这种投入,只有以那种免除统治的交往(只要有排外的人类共同体存在,这种交流就不可能)为目标,才能将它贯彻到底。戴维森和我根本用不着断言,任何交往行为都包含对普遍有效性的一种要求,因为这种所谓的“预设”

---

① 即将某甲归因到某乙上去(这里没有提到这个“某乙”),可意译为“还原”。——译者

在我看来似乎在对语言行为的解释中不会扮演任何角色。

固然,它的确在对一小部分人——那些属于欧洲启蒙运动的自由主义、普遍主义、包容主义传统的人——的(语言的和其他的)行为的解释中扮演了某种角色。但这种传统——戴维森和我就像阿佩尔和哈贝马斯一样地迷恋这一传统——在对如其所是的商谈那里没有得到任何支持。我们这些使用语言的人属于这个少数人的传统,在道德上比那些不属于这一传统的人要高,但那些不属于这一传统的人在使用语言方面并非不[如我们]连贯。

阿佩尔和哈贝马斯采用普遍有效性这一预设,为的是从对辩护的一种投入转向这样一种状态:人们心甘情愿地使自己的信念服从于对全部语言使用者——即便是一个奴隶,一个黑人,或者一个女人——的那种检查。他们认为对真理的欲求——这一欲求被解释成了欲求宣称占有了普遍有效性——是对普遍辩护的欲求。但如我所见,他们从"你如果不在一个使用其他语言的共同体内唤起一种普遍同意,就无法使用语言"推论出"你如果不扩大这个共同体,以便将一切语言使用者包含进来,就无法前后一贯地使用语言",则是无效的。

因为我认为这种推论是无效的,所以我认为,惟一能够扮演亚里士多德、皮尔士和哈贝马斯分派给对知识的欲求(因此还有对真理的欲求)的那种角色的,就是好奇心。我用这个术语①指的是急切地扩展人们的探究视域——在所有领域,在伦理学中,还有逻辑学、物理学中——以便包纳新的材料、假设、术语等等。这种急切之心将世界主义——以及民主政治——纳入了它的轨道。你的好奇心越大,你与外国人、无信仰者以及任何宣称

① 指"好奇心"。——译者

知道某些你不知道的事情、有一些你尚不具有的想法的人交谈就越是有趣。

7.8　交往,还是教育?

如果人们认为对真理和辩护的欲求和占有与对语言的使用是不可分开的,同时却仍然抵制认为“这种欲求可以被用来说服具有述行上的自相矛盾的排外主义人类共同体的成员”的想法,那么,人们就会认为诸种包容主义的共同体乃是基于这样一些人类偶然的发展的:我们称作“知识分子”的那类怪人心血来潮的好奇心,由爱欲迷恋产生的那种要超出部族或城堡边界的异族通婚的欲求,由于人们的本邦在(比如说)盐或金方面的匮乏而产生的越过这类边界去通商的需求,对足够多的财富、安全、教育和独立的拥有——使人们的自尊不再依赖于在一个排外主义共同体中的成员资格(比如,依赖于不成为一个不信教者、一个奴隶或者一个女人)——诸如此类。由这类偶然的人类发展产生的、在从前排外的共同体之间的这种日渐增长的交往,可能会逐渐创造出普遍性,但我不知道它在何种意义上会承认从前实存的那种普遍性。

像哈贝马斯这样的哲学家在为他们称作“语境主义”的那些观点所带有的反启蒙的寓意,感到不安。他们认识到“辩护”是一种明显相对于语境的观念——人们在一群现成的听众面前进行辩护,而同样的辩护不会在一切听众面前都有效。然后他们推断出,为了辩护而将真理放在一边,会使人类博爱的理想陷入危险。哈贝马斯认为语境主义是“逻各斯中心主义的反面而已”。[1]

① 哈贝马斯:《后形而上学之思》,第50页。

他将语境主义者当作被多样性冲昏了头脑的消极形而上学家，并说“形而上学中一对多的优先和语境主义中多对一的优先是秘密的同谋者”。[①]

在这一点上我同意哈贝马斯：赞扬多样性就像赞扬统一性一样无谓。但我不同意他的如下主张：我们可以通过诉诸普罗提诺的太一或者自我意识的先验结构，来用交往语用学做到形而上学家们希望做到的事情。我之所以不同意，其原因就是沃尔泽、麦卡锡、本·哈比卜、韦尔默等人提出的那些理由——在迈克尔·凯利的一篇文章中这些理由得到了很好的总结。[②]哈贝马斯为下面这个论题争辩：

> 理性的统一性只有在其声音的复多性中才是依稀可辨的——大体上是作为从一种语言到另一种语言的过渡的可能性——这个通道无论有多么偶然，都仍然是可理解的。这种相互理解的可能性如今只在程序上才得到保障，并且只是瞬间即逝地得到实现，它形成了那些互相遭遇的人们的实存着的多样性的背景——即便在他们没能相互理解的时候，也是如此。[③]

在下面这点上我同意哈贝马斯——而反对利奥塔、福柯等人——即没有任何不可公度的语言，任何语言都可以被有能力使用另一种语言的人学会，而且戴维森否弃关于一种概念图式的观念，是正确的。但他将这一点与“普遍有效性”和“客观真

---

① 《后形而上学之思》，第116—117页。

② “麦金太尔，哈贝马斯与哲学伦理学”，收于《伦理学与政治学中的释义学和批判理论》，迈克尔·凯利编（剑桥，马萨诸塞：麻省理工学院出版社，1990年）。

③ 《后形而上学之思》，第117页。

理”这些观念的有用性关联起来，这种做法是我所不能认同的。

哈贝马斯说，“此时此地在一个现成的语境下，言说者断定为有效的东西，依据他的主张的意义，超越了一切依赖于语境的、仅仅地方性的有效性标准”。[①]正如我在上面说过的，我不知道这里的“超越”是什么意思。如果它意味着他主张要说出某种真的东西，那么问题就在于，你认为一个句子S是真的或不是真的，这有没有什么区别？或者你只是通过说“这就是我信奉S的理由”来为它提供一种辩护，或者不这样做，这是否有什么区别？哈贝马斯认为有区别，因为他认为当你断定S时，你就在主张真理，你就主张表象了现实，而那个现实则超越了语境。“用关于任何表象都必然会指涉的那个现实的概念，我们预设了某种超越的东西”。[②]

哈贝马斯倾向于认为下面这点是理所当然的：种种真理方面的主张就是宣称进行了精确的表象，而且宣称对那些像戴维森和我一样放弃了语言表象观念的人表示怀疑。他追随塞拉斯，成为一个融贯论者，而不是一个怀疑论者或者一个基础主义者，但他对我想从融贯论向反表象主义跨出的那一步保持怀疑。他赞扬皮尔士高过索绪尔，因为皮尔士“从诸种表达可能含有的真理的立场，同时也从它们的可公度性[的立场]来”考察“它们”。接着他说：

> 从一个有所断言的句子“为真”的能力的视角来看，它就处在一种与世界中某物的认识关系中了——它表象了某种事态。同时，对于它在一个交流行为中

① 《后形而上学之思》，第47页。

② 同上书，第103页。

> 被采用这个视角来说，它又处在一种与某个由语言的使用者作出的可能的解释的关系中了——它适合于信息的传输。[①]

我自己的看法——取自戴维森——是：你可以放弃关于一种"与世界中某物的认识关系"，而只依赖于将表达与表达者的环境系在一起的日常因果联系。根据这种看法，"表象"的观念对于"参与到为某人的主张辩护的商谈实践中去"的观念，没有增加任何东西。

哈贝马斯认为普特南就像他本人一样，一面反对统一性的形而上学，一面又反对不可公度性的热心拥戴者，而主张第三种立场。他对这第三种立场的界定是："那些通过寻求用语言哲学来拯救一种怀疑论的和后形而上学的理性概念，来延续康德的传统的人[所主张]的人道主义"。[②]普特南和哈贝马斯对我尝试摆脱一种特殊的、认识方面的理性概念——依据这种概念，只有当人们试图精确表象现实时，他们才是理性的——而代之以"团结"这种纯粹道德上的理想，提出了相似的批评。我与哈贝马斯和普特南的分歧的核心之点已经超出了下面这个问题：关于"未被扭曲的交往"或者"对现实的精确表象"的调节性理念，比起关于"辩护"的那种依赖于语境的空洞观念来，是否能为法国大革命的理想做更多的事情。

一些人关心的是只在少数人面前为他们的主张辩护，而另一些人关心的则是在所有人面前为他们的主张辩护。这里我想到的不是专门化的技术性商谈和非技术性商谈之间的区分，而

---

① 《后形而上学之思》，第 89—90 页。

② 同上书，第 116 页。

毋宁是那些乐于努力在所有分享了某些品质——比如为法国大革命的理想或者雅利安种族的成员资格而献身——的人面前为他们的观点辩护的人和那些说他们想在所有实际的和可能的语言使用者面前为他们的观点辩护的人之间的区分。

当然会有一些人说后者正是他们想要的。但我并不确定他们是否真是这个意思。他们是否想要在四岁大的语言使用者们那里为他们的观点辩护呢？好的，或许在下面这个意义上，他们的确[想这样做]：要教育四岁的孩子们，直到他们能认出哪些论点是支持这里讨论的观点的，哪些是反对它的。他们是否想要在智力健全但也忠诚的纳粹分子面前为自己辩护呢？这些人相信首先要确定的事情是，[人们]讨论的观点是否被该观点的提出者和倡导者的犹太先祖污染了。好的，或许他们对一个摆脱了犹太人的欧洲的可行性和希特勒的绝对无错表示怀疑，因此也或多或少愿意倾听支持与犹太思想家相关的立场的论点。但在这两种情况下，在我看来最好将他们所想的描绘成不是想要在所有人面前为他们的观点辩护，而是想要创造出一群听众，在这群听众面前他们有公平的机会为他们的观点辩护。

让我用“与人争论”和“教育人”之间的区分来简单表示我刚刚作出的区分：一方面是推进人们将追随你的论证这一假定，另一方面是知道他们不可能[追随你的论证]，但希望改变他们，使他们可以[追随你的论证]。如果一切教育都[不过]是个论证的问题，这种区分就会站不住脚。但是，除非人们将“论证”拓展到认知行为之外去，否则很大一部分教育都不是[一个论证的问题]。尤其是，很大一部分教育仅仅诉诸于感情。这样的诉求和论证之间的区别是模糊不清的，但我以为，没有任何人会说，让一个顽固的纳粹分子观看有打开集中营的场景的电影，或者让她读读《安妮日记》，就等于是与她争论。

像哈贝马斯和我这样的人，既怀有人类博爱的理想，又怀有教育的普遍现成可得性的目标。当被问到我们心目中的教育是哪一种[教育]时，我们常常说，它是在批判性思考方面的教育，是在详尽讨论任何观点之优劣的能力方面的教育。我们用批判性思考反对意识形态，并且说我们反对像纳粹施于德国青年身上的那种意识形态教育。但我们因此而使我们自己对尼采满是嘲讽的主张保持开放的态度：我们只是在反复灌输我们自己的意识形态——他称这种意识形态为"苏格拉底主义"。我和哈贝马斯之间的争议可以归结为在"在这一点上对尼采说些什么"这个问题上的分歧。

我会通过承认下面这一点来答复尼采：没有任何非地方性的、非语境性的方法可以在意识形态教育和非意识形态教育之间作出区分，因为在我对"理性"一词的用法那里，没有任何东西不可被"我们这些保守的西方自由主义者、苏格拉底和法国大革命的继承人的行为方式"替代的。我同意麦金太尔和迈克尔·凯利的如下看法：一切推论，不管是物理学的还是伦理学的，都与传统系在一起。

哈贝马斯认为这是一种不必要的让步，更一般地说，我那真心诚意的种族中心主义可以通过彻底思考他所谓的"嵌入到任何言语境况之中了的视角的对称结构"而得以避免。[①]这样，当哈贝马斯开始考虑我关于"我们要放弃关于理性和客观性的观念，相反只要讨论我们想要创造的那种共同体就行了"的建议时，他和我本人之间的争议就达到了顶点。他以这种说法来阐释我的如下这种建议：我想将"对客观性的渴望"看作"对尽可能多的主体间的共识的欲求而已，亦即对将'对于我们而言'的

① 《后形而上学之思》，第117页。

所指扩展得尽可能远的欲求而已”。接着他就通过这样的质问来解释普特南对我的一种反对意见:“如果我们并不将关于扩展我们的解释视域的观念认真地当作一种观念,而且并不将这种观念与一种正好顾及‘对于我们而言’行得通的东西和‘对于他们而言’行得通的东西之间的区分的共识带有的主体间性关联起来,那么我们是否能够解释对种种已然建立起来了的辩护实践进行批判和它进行自我-批判的可能性呢?”①

哈贝马斯的下面这种说法扩展了这一点:

> 各种解释视域之间的融合……并不是指将[他人]吸纳到“我们”中来;毋宁说,它必定意味着一种通过学习来操纵的、对“我们的”视域和“他们的”视域的一种汇集——不管“他们”或“我们”(或者两方)是否必须在一种更广或更窄的意义上重新表达种种已然建立起来了的辩护实践;因为学习自身既不属于我们,也不属于他们,两方都以同样的方式陷入其中。即使是在达到理解的最困难的过程中,各方都诉诸于一种可能的全体一致的共同参照点,即便这个参照点在任何情况下都是从他们自己的语境之中投射而成的,也是如此。因为尽管它们可能以各种不同的方式被解释,依据不同的标准被运用,像“真理”、“理性”或者“辩护”这样一些概念还是在任何一个语言共同体中扮演着同样的语法角色。②

① 《后形而上学之思》,第138页。
② 同上。

哈贝马斯和我本人在这个领域的争论的焦点就是在如下这点上的分歧:从哈贝马斯这里所谓的“语法”中,民主政治能得到多少助益。正如我早前说过的,我认为我们能从关于“真”和“合理”的语法中得到的一切,只是我们能从关于一种相当单薄的“辩护”观念的语法中得到的东西。这种单薄的观念并不比下面这种观念多出了多少:使用非暴力的手段改变人们的看法。

不像福柯和其他一些人,我认为保障暴力手段和非暴力手段之间在常识意义上的区分完好无损,既是可行的,又非常重要。我并不认为将“暴力”扩展到福柯达到的那种宽度有什么助益。我们给纳粹分子看关于集中营幸存者的电影,不论这一做法的性质是什么,它都不是暴力,就像教育希特勒青年团相信犹太人是无用的寄生虫不是暴力一样。

尽管如此,当我们着手处理教育这个问题时,说服和暴力之间的[分界]线不可避免地是模糊的,这造成了一些问题。我们不愿说纳粹对希特勒青年团进行了*说服*,因为我们在说服上有两种标准。一种是只使用言辞,而不使用殴打或其他形式的身体压迫。人们可以设想——这稍稍有点歪曲历史——在这个意义上,对希特勒青年团只使用了说服。第二种说服的标准则包括克制自己不说下面的话,也给学生教授《冲锋队》(*Der Stürmer*)①一书:“不要再问有没有好犹太人这样愚蠢的问题——这样的问题使我怀疑你们的雅利安意识,怀疑你们的雅利安血统——否则帝国就会将你们别作他用!”

哈贝马斯认为,像后面这类非苏格拉底式的方法,没有尊重商谈的参与者之间的对称关系。哈贝马斯无疑认为在“像真理、理性和辩护这样的一些概念”的语法中,有某种东西告诉我

---

① 希特勒青年团和冲锋队均为纳粹组织。——译者

们不要采用后一类方法。他很可能会认为对这些词语的那种用法是语言使用[的问题],但他接着就必定会说,只要想想语言是什么,就可以将它看作误用。这正是他所做的事情。紧接着我所引用的谈语法的那个段落之后,他说道,

> 一切语言都提供了在“什么是真的”和“我们认为什么是真的”之间进行区分的可能性。对一个共同的客观世界的假定深植于每一单个语言用法的语用学中。而每一种言谈处境在对话中的角色又强化了参与者视角之间的对称。

稍后,他说道,“从在语言上达到理解的可能性中,我们可以读出一个在那些同时既依赖于语境又超越于语境的有效性要求中表达出来的处境化理性(situated reason)的概念”。接着,他很是赞许地援引了普特南的话说,“在这个意义上,理性既是内在的(在具体的语言游戏和制度之外是找不到它的),又是超越的(是我们用来批判所有行动和制度的运作方式的一个调节性的理念)。”①

在我看来,我们——我们保守派自由主义者,我们启蒙的继承人,我们苏格拉底主义者——最经常用来批判各种谈话伙伴的行为方式的那种调节性理念,就是“为了出离他们的种种原始的恐惧、仇恨和迷信而需要教育”这个理念。这是得胜的同盟国军队着手重新教育被占领的德国和日本的公民时所使用的概念。这也是美国的中小学教师们在读了杜威之后非常关心学

---

① 最后这三处引文出自《后形而上学之思》,第138—139页。引用普特南的那句话出自普特南:《理性、真理与历史》,第228页。

生,想让他们"科学地"、"合理地"思考像物种起源和性行为起源(也就是说,让他们不带厌恶和怀疑地去读达尔文和弗洛伊德)的时候所使用的概念。这就是当我们努力安排好事情,以使那些进校的时候还是顽固的、厌恶同性恋的、宗教基要主义者[①]的学生们离开校园时其观点就更像我们自己的观点时,我——就像大部分在大学教授人文科学和社会科学的美国人一样——所援引的概念。

这一观点和那种关于"理性"的调节性理念的关系是什么呢?——普特南相信后者是超越的,而哈贝马斯则认为它可以在那些无法从我们对断言行为的描述中加以消除的概念的语法中发现。这个问题的答案取决于对纳粹和基要主义者们的再教育与解释性视域的融合有多大关系,取决于前者与对这些视域的取代有多大关系。我们的基要主义学生们的基要主义父母认为,整个"美国的自由主义权力机构"都投入到一场共谋中去了。假使他们读了哈贝马斯,这些人就会说,美国大学教室里典型的交往处境根本就不比希特勒青年团营地里的交往处境更多地摆脱了支配(*herrschaftsfrei*)。

这些父母有一点道理。他们的道理在于,我们自由主义教师在与顽固分子交谈时,并不比幼稚园里与其学生交谈的那些老师更加感到处在一种对称的交往处境中。在大学教室和幼稚园里,教师们同等程度地难以感受到正在发生的事情就是哈贝马斯所说的一种"通过学习来操纵的、对'我们的'视域和'他们的'视域的一种汇集——不管'他们'或'我们'(或者两方)是

---

① 在本译文中,"基要主义"(fundamentalism)即"基础主义",这里为照顾通常的译名而译作"基要主义",在不直接涉及宗教的地方,我们译作"基础主义"。——译者

否不得不在一种更广或更窄的意义上重新表达种种已然建立起来的辩护实践”。①当我们美国大学的教师遇到了宗教基要主义者时，我们并不考虑如下这点：为了给基督教《圣经》的权威增加更大的分量，而重新表达我们的辩护实践的可能性。相反，我们尽我们所能地说服这些学生相信世俗化的好处。出于与战后时期德国中小学教师们教学生看《安妮日记》一样的理由，我们将对日渐增长的同性恋的第一人称解释教给我们的那些憎恶同性恋的学生。

普特南和哈贝马斯可能会补充说，我们教师尽我们所能地成为苏格拉底派，通过谈话交流来完成我们重新教育、世俗化和自由主义化的工作。在某种限度内，这话不假。但如何教授像《黑人男孩》、《安妮日记》、《男人成长记》这样的书呢？我们的学生们的种族主义或基要主义父母说，在一个真正民主的社会里，学生们不应被强迫读这样的人——黑人、犹太人、同性恋者——写的书。他们会抗议说，这些书是被硬塞进他们的孩子们的喉咙里的。除了说说类似下面的话之外，我不知道如何回应这种指责：“要进入我们民主社会，需要有一些信任状，我们自由主义者一直通过尽我们所能地逐走种族主义者、大男子主义者，憎恶同性恋者，以及诸如此类的人们，使得人们必须越来越严格地遵守这些信任状。为了成为我们社会的一个公民、我们的交谈的参与者、某个我们可以设想其正在融入我们视域的人，你必须接受教育。所以，我们正是准备继续努力使你在你孩子的眼里无光，努力剥夺你的基要主义宗教共同体的尊严，努力使你的观点看起来很愚蠢，而不是值得讨论的。我们如此富有包容性，乃至可以宽容像你的这种不宽容。”

① 《后形而上学之思》，第138页。

我并不觉得作出这样的回应有什么困难，因为我并未声称要在除了我对某个特定的共同体的忠诚之外的任何事物的基础上区分教育和交谈；这个共同体的兴趣[①]曾在 1945 年要求对希特勒青年团进行再教育，在 1993 年曾要求对弗吉尼亚州的顽固学生们进行再教育。我并未在我对待我的基要主义学生们的方式中看到任何摆脱统治的（*herrschaftsfrei*）因素。相反，我认为那些学生很幸运，发现自己处于像我这样充满善心的人的支配之下，并且摆脱了他们那些令人恐惧的、邪恶的、危险的父母的钳制。但我认为如何对待这些学生，对于普特南和哈贝马斯而言是一个问题。在我看来，我就像教学生读《冲锋队》的纳粹教师一样富有地方性，一样是语境主义的；惟一的区别是，我的动机更好。我来自一个更好的外省[②]。

当然我知道，摆脱了支配的交往只是一种调节性的理想，永远不可能在实践中达到。但除非一种调节性理想对实践十分要紧，它就没多大用处。所以我要问：是否存在着这样一种商谈伦理，它让我教我想教的书，但又不对我引来为我的教育实践辩护的那些地方性的和种族中心主义的考虑有任何指涉？你是否能从你关于“理性，真理和辩护”的种种观念中得出这种伦理，还是你必须另外动什么手脚？我是否能在为我的行动（也包括地方性的）辩护时求助于一些普遍主义的观念？

就像麦金太尔、本·哈比卜和其他一些人一样，我认为在你的种种普遍之物为你带来任何益处之前，不得不将某种地方性带入它们之中。我们之所以这么认为，其理由和黑格尔下面这

① 原文为“interests”，或译“利益”。——译者

② 注意这里的“外省（province）”和上文中的“富有地方性（provincial）”具有直接的词源关联。——译者

种想法是一样的:在你能从康德的“无条件的道德义务”这一观念中获得任何用途之前,你不得不带入某种地方性——某种伦理实体。特别是,你不得不带入类似这样的规则:“对一场交谈的那些获得公认的贡献,没有哪一种可以仅仅因为它出自某位具有大大独立于他的或她的意见的性质——一种类似‘是犹太人,或者黑人,或者同性恋者’的性质——的人,就遭到反对。”我将这条规则称作“地方性的”,是因为它冒犯了许多处在我们这些启蒙的继承者操纵诸种教育制度的那个范围之外的人们的直觉。[①]它冒犯了他们描述为他们的道德直觉的东西。我不愿承认那就是道德直觉,我更愿意称它们为“令人反感的偏见”。但我并不认为“道德直觉”和“偏见”这些术语的语法中有任何东西可以帮助我们在这一点上达成共识。一种理性理论也不能。

7.9 我们需要一种理性理论吗?

正如我早先评论过的,哈贝马斯认为“意识哲学这一范式已被耗尽了”,而且“耗尽的种种症候应该随着向相互理解的范式转换而消失”。[②]我自己的看法是,韦伯提出的那些主题(现代性与合理性)的富饶多产也已被耗尽了。我认为,要是我们停

① 人们可能会企图通过将它回溯到“单是理性就会具有力量”这一规则之上来为它辩护。如果那意味着“单是论点就会具有力量”,那么你就必须确定,在什么意义上,那些基于基督教《圣经》的权威之上的论点并非真正的论点。但像“理性”这样一些概念的语法真的告诉了你,当你求助于《圣经》的权威时,理性就遭到扭曲了吗?如果是这样,它是否也被一部这样的教育小说(*Bildungsroman*)扭曲了:它通过告诉读者使他们“很惊恐地发现你只能爱和你同性的人”是什么样的情形,来唤起读者的怜悯和同情?

② 《现代性的哲学话语》,第296页。

止谈论从传统到合理性的转变,停止担心因为成为相对主义的或者种族中心主义的,就会从合理性那里落回来,停止拿依赖于语境的事物与普遍的事物进行对比,那么这种耗尽的种种症候就可能会消失。

这可能明显意味着放弃使哲学立于政治之上的希望,放弃下面这个无望的问题:"哲学如何能找到在政治上中立的前提——这些前提可以在任何人面前获得辩护——从这些前提出发就能推出追求民主政治的义务?"放弃了这个问题,就会使我们承认——用韦尔默的话来说——"民主自由的种种原则只不过界定了诸多语言游戏中的一种而已"。这样一种承认将会与下面这种达尔文主义的看法保持一致:包容主义的计划并不比——比如说——以表意文字代替字母文字的计划,或者在一个二维平面上表现空间的三维,更多地植根于一种比其本身更大的事物之中。这三者都是很好的、无限丰富的看法,但它们中没有一种需要普遍主义的支持。它们可以自立。[①]

如果我们放弃了哲学既能在政治上保持中立,又能与政治相关这一看法,我们就可以开始问这样的问题了:"假使我们想要变得更具包容性,那么,我们这个社会的公共言辞会是什么样子的?它会与之前那些社会形态的公共言辞有多大区别?"哈贝马斯对这个问题的含蓄的回答是,我们应该坚持许多康德关于普遍性与道德义务之关联的观点。然而,杜威则愿意离康德

① 请想想瓦萨里对从乔托开始的艺术运动的论述,这一论述与黑格尔对开始于希腊哲学与基督教平等主义相结合的包容主义运动的论述相似。现代艺术已经将我们训练得视前一种运动为可选项,但并不视作这样一种事物:既然我们已经拥有了它,我们现在就可能想要放弃它。我认为后尼采哲学帮助我们看清了下面这一点:后一种运动是可以选择的,即便我们并没有理由放弃它。在"命定的"的一种较宽的意义上——这种意义覆盖了哈贝马斯关于种系发生的普遍主义进步过程的观点——这里的"可选择的"乃与"命定的"形成对比。

更远些。尽管他可能会真心同意哈贝马斯，认为亚里士多德的政治词汇无法把握民主政治的精神，但他着实不喜欢哈贝马斯认为具有本质重要性的道德和审慎之间的区分，而且在这一点上他将认为亚里士多德更可取。[1]杜威认为，康德关于“无条件义务”的观点就像关于无条件性本身的观点（以及关于普遍性的观点，只要这一观念暗中由关于无条件的必然性的观念相伴随）一样，[2]无法在达尔文之后仍然存活。

哈贝马斯认为我们为了冲出“精神科学（*Geisteswissenschaften*）和解释性的社会科学所陷入的解释学循环”，就需要“那意在把握住诸种普遍能力的重建性科学”，[3]杜威却没有感到陷入到什么东西里去。这是因为他觉得根本没必要化解事实性和有效性之间的一种张力。他认为那种张力是哲学家的一种虚构，是下面这种做法的一种后果：没什么好理由（亦即实践的理由），就将一种处境的两个部分分离开来，然后抱怨说，你无法将它们再放回到一起去了。对于杜威来说，一切义务都是处境性的和条件性的。

拒绝成为无条件性的，这一做法导致杜威被指责为“相对主义”。如果“相对主义”只是意味着没能为“独立于语境的有

---

① 见哈贝马斯：《道德意识与交往行为》，第206页：“与新亚里士多德主义的立场相比，商谈伦理强烈反对回到康德之前的哲学思想的某个阶段上去”。那里的上下文清楚地表明，哈贝马斯的意思是，放弃道德与审慎的区分（康德作出了这一区分，亚里士多德则没有）将是错误的。

② 杜威当然可能会接受古德曼在自然法则上的（nomological）必然性和那些仅仅偶然的普遍性一般化（universal generalizations）之间的区分，但那是因为古德曼使自然法则性（nomologicality）不是成为宇宙的一个特征，而是我们用来进行描述的语言的连贯性的特征（关于这一点，参见戴维森对古德曼的那篇评论：“其他名义下的翡翠绿-玫瑰红”）。自然法则上的必然性将事物纳入描述之下，这和克里普克和亚里士多德认为事物自我表达不同。

③ 哈贝马斯：《道德意识与交往行为》，第118页。

效性”这一观念找到一种用途，那么这种指责就完全在理。由这种失败根本不能推出“不能投入到民主政治中去”，除非人们认为这样一种政治要求我们否认如下这点：“民主自由的种种原则只不过界定了诸多语言游戏中的一种而已”。对于杜威来说，关于普遍性的问题正是这样一个问题：民主政治是否能从一种对那一主张的肯定、而不是否定开始。

我并不认为我们通过谈论现代性或者理性，就能在关于这个问题的争执中进一步得到些什么。黑格尔是本应发展出一套交往理性理论，还是相反地，本应为了历史主义的一种更加彻底的多样性，而全然放弃理性这个主题，这个问题通过更仔细地研究像“真”、“合理”、“论证”这样一些词的语法，是得不到解决的。像安尼特·贝尔这样的哲学家们提出我们应抛弃康德而回到休谟以有条件的(conditioned)[1]情感、而不是无条件的义务来描绘理性的老路上去，这种做法对不对，这个问题也无法这样得到解决。[2]

但倘若我的看法是对的，尽管我们不需要一种理性理论，我们却需要关于成熟过程的一种叙事。在哈贝马斯和我本人之间最深层的分歧可能就是关于无条件者和有条件者之间的区分(一般地)、道德和审慎之间的区分(特别地)是成熟的一个标志，还是在走向成熟的道路上的一个暂时性阶段的问题。杜威在很多观点上都赞同尼采，其中之一就是，它是后者。[3]杜威认

---

① 指受到某种境况(condition)限制的。——译者

② 贝尔将休谟描绘成“女人的道德哲学家”，因为他处理道德的方式便利了她的下面这种提议：我们用“合适的信任”来替代“义务”，作为根本的道德观念。在“人权，理性与多愁善感”一文(重印于我的《真理与进步》一书)中，我讨论了贝尔与我的一种主张(在这篇文章中得到了重述)相关地提出的看法：我们应该尝试创造——而不是预设——普遍性。

③ 即上述区分是走向成熟的道路上的一个阶段。——译者

为对普遍性、无条件性和必然性的欲求是不能令人满意的，因为它将人们从民主政治的种种实践问题引开，引向了一片遥不可及的理论乐土。康德和哈贝马斯认为它是一种令人满意的欲求，是人们只有在到达道德发展的最高水平之后才能分享的东西。①

［在本文中，］我一直试图表明，要是人们把民主政治放在杜威关于成熟的叙事这个语境下，事情会是什么样的。我无法为这一叙事提供任何基于［人们］普遍接受的一些前提、从遥远的地方不断迫近一种激烈的论证的东西。我通过进一步为我的看法辩护，所能做的莫过于为了表明从一个杜威式的角度，而不是从一种普遍主义的角度来看，后尼采的欧洲哲学是什么样子的，而讲出一个更丰满的故事——这个故事包含更多的主题。（我在别处曾零零散散地做过一些这方面的尝试。）我认为这一叙事是一个绝对公正的说服手段，而哈贝马斯的《现代性的哲学话语》和杜威的《确定性的寻求》都是对关于成熟之叙事的力量的绝好展示。

---

① 这两种互不相同的关于成熟的故事的另一个方面就是它们提倡的对苏格拉底与智者之争的态度，以及（更一般地）对争论与我在前一节里描绘成“教育性的”说服模式之间的区分的态度。阿佩尔（《讨论与辩护》，第353页注）说，加达默尔、罗蒂和德里达所共有的那种观点的一个问题是，这些人对“论证性的话语和商谈、宣传或者诗性虚构意义上的‘话语’之间的区别再也不可能被识别出来了（或者说得更准确点，再也不可能被承认了）”［引文原文为德文——译者］［这一点］漠不关心。阿佩尔接着还说，那种态度标志着“哲学的终结”。在我看来，它似乎标志着哲学的更进一步成熟的一个阶段——远离包含在如下这种观点中的权力崇拜的一步：有一种权力叫作“理性”，如果你追随苏格拉底的榜样，澄清你的定义和前提，它就会助你一臂之力。在杜威的叙事中，关于作为一种严格科学（*strenge Wissenschaft*）、作为对知识的一种寻求的哲学观念本身就是不成熟的一种症候；智者派并非全错。相互指责［对方］不成熟——阿佩尔和我都诱使对方这样做——这种做法很容易被看作没有价值的和空洞的，但它表达了双方的一种衷心的信念，关于乌托邦是什么样的、因此也是关于朝向乌托邦的进步要求一些什么的信念。

我更偏向于杜威,其理由不是我认为杜威使真理和理性各得其所,而哈贝马斯使它们不得其所。我认为这里没有任何东西需要各得其所或者不得其所。在这个抽象层面上,像“真理”、“理性”和“成熟”这样一些概念是很容易到手的。惟一重要的问题是,从长远来看,哪一种重新塑造它们的方式会使它们对于民主政治更有用。正如维特根斯坦教导我们的,诸种概念就是词语的各种用法。哲学家长久以来想要理解概念,但关键却在于改变它们,使它们能更好地服务于我们的目的。哈贝马斯、阿佩尔、普特南和韦尔默对康德诸种概念的语言化是关于如何使这些概念更有用的一种建议。杜威和戴维森彻底反康德的自然主义是另一种可供选择的建议。

8

维特根斯坦、海德格尔和语言的具体化[①]

8.1 当代哲学的"语言学转向"

伯格曼所命名的"语言学转向",是保持哲学为一门脱离实际的学科的拼死一搏。[他的]想法是为先天知识划出一个空间,使社会学、历史学、艺术和自然科学都无法插足其中。这是一种为康德的"先验立场"寻找替代物的尝试。以"意义"替代"心灵"或者"经验",意在通过给哲学提供一种非经验性的主题,来确保它的纯粹性和自主性。

尽管如此,语言哲学太过诚实,以致无法存活。当这种哲学在后期维特根斯坦那里将注意力转向这样一种"纯粹的"语言研究是否可能的问题时,它认识到那是不可能的——[认识到]语义学要想(用唐纳德·戴维森的话来说)"作为一门严肃的科目被保存下来",就必须被自然化。依我看来,语言哲学的结局就如戴维森评论的那样:"如果语言就是像哲学家们……设定的那个样子,就不会有任何语言之类的东西了。……我们必须放弃关于一种被清楚定义的共享的结构(语言的使用者们掌握了这种结构,并将它们运用到具体情况中去)的观念"。[②]这一评论体现了伊恩·哈金所谓的"意义的死亡"——使语言成为一个先验主题的企图的破产。

我认为,弗雷格和早期维特根斯坦这两位哲学家应该对将

如下观念加给我们负主要责任：有这样一种被清楚定义的、被共享的结构存在。我们特别容易将如下观念归给维特根斯坦：原则上，一切哲学问题最终都可以通过展示这一结构而获得解决。我认为，后期维特根斯坦、奎因和戴维森这些哲学家则将我们从“有任何这样的结构存在”这一观念中解放出来了。早期维特根斯坦曾将神秘之物定义为“对世界作为一个有限整体的感觉”。相反，后期维特根斯坦不再将这一需要感受为神秘之物，不再需要将自己设置成与作为“世界的不可说的界限”相对立者，从而胜过了他青年时期的那个更具叔本华主义风格的自我。

青年海德格尔，《存在与时间》的作者，要比青年维特根斯坦更远离这种叔本华主义的迫切要求。这部书充满了对关于哲学是观照（*theoria*）这一观念的抗议。海德格尔看到，这一观念是一种要超出那与此在的在世性、历史性生存不可分的“罪责”和“被抛”之上的企图，是一种逃离生存之偶然性的企图。青年海德格尔如果读过《逻辑哲学论》的话，就会像后期维特根斯坦抛开此书一样地抛开它——［将它］看作又是一次通过让哲学家将自己描绘成在某种意义上处于世界之上或之外者，来保存他的自主性和自足性的尝试。青年海德格尔可能会将弗雷格和维特根斯坦倡导的语言学转向，视作不过是柏拉图那种使自己远离时间和偶然的企图的又一个变种而已。

但尽管青年海德格尔努力使自己摆脱作为时间和永恒的观察者的哲学家的观念，［摆脱］从上面俯瞰世界，将世界视作“一个有限的整体”的愿望，但后期海德格尔还是回落到一种非常

---

① “具体化”，原文为“reification”。——译者

② 唐纳德·戴维森：“一种良好的铭文错乱”，收于《真理与解释：唐纳德·戴维森哲学的诸视角》，埃内斯特·莱波雷编（牛津：布莱克威尔，1986 年），第 446 页。

类似的观念中去了。[在那里,]海德格尔力图将自己与之拉开距离的那个有限整体称作“形而上学”或者“西方”了。对于他来说,“神秘之物”变成了对他自己的这种感觉:[他自己]“在形而上学终结之后[依然]在思考”、回望形而上学,将它视作一个有限的、已完成的整体,因此也视作某种我们希望放在身后的东西。老年海德格尔最终怀有的图景就是:西方是存在的惟一赠礼,一种惟一的本有(*Ereignis*),一个圣餐杯,它的一个柄上标着“柏拉图”,另一个柄上标着“尼采”,它本身是完全的、完成了的;因此西方就可被放到一旁了。

青年维特根斯坦响应康德和叔本华,说道,

> 我们感到,即使一切可能的科学问题(questions)都得到回答了,生命的种种问题(problems)依然完全没有被接触。当然,那时没有任何问题(questions)留下来,而这本身就是答案。……实际上,有一些事情不可用言辞来表达。它们显明自身。它们就是神秘之物。①

相反,青年海德格尔没有任何关于不可用言辞表达的事物、关于不可言说者[*das Unaussprechliche*]的明确的学说。此在彻底是语言性的,这正如它彻底是社会性的一样。②青年海德格尔

① 《逻辑哲学论》,D·F·皮尔斯和B·F·麦吉尼斯译(伦敦:卢特利夸和科根保罗,1961年),6.52—6.522。

② 我认为,《存在与时间》(约翰·麦夸里和爱德华·鲁宾逊译[纽约:哈珀和罗,1962年],第318页;《存在与时间》[图宾根:宁迈耶,1963年],第273页)一书中认为“良心独自言说,而且一直保持无声状态”的主张并非一种关于不可表达性的学说,而毋宁是这样一种学说:一个人必须改变他的生活,这一认识不可能由若干理由来支持——因为这样的理由只能是从这个人过去的生活中表达出来的。参见戴维森在他的“非理性的悖论”一文中对这一点的看法,收于(转下页注)

告诉我们的此在的社会历史性处境正是后期维特根斯坦告诉我们的语言的处境——就是说,当我们企图通过转向形而上学来超越它的时候,我们就是自欺的、非本真的。

但后期海德格尔从句子和论说[①]回撤到一些单个的语词上去了——这些语词一旦停止成为暗示(*Winke*),而变成了符号(*Zeichen*),一旦进入与其他语词的关系中去,因而变成达到目的的工具,就必须被抛弃了。青年——非实用主义的、神秘主义的——维特根斯坦曾想使句子成为图像,而不仅仅是工具。相反,实用主义的青年海德格尔,这位讨论不可逃避的关系性(*Bezüglichkeit*)的哲学家,则对让句子成为工具感到满意。但后期的、更加实用主义的维特根斯坦则对把句子当作工具感到满意,大约在同时,后期海德格尔则认为他早期的实用主义是向"那被尊崇了数世纪的、成为思想的最顽固敌手的理性"[②]的不成熟的屈服。

根据我对这两位伟大哲学家的解读,他们在学术生涯的中途分别跨入对方,南辕北辙了。在《逻辑哲学论》中,维特根斯坦从一个在像我这样的实用主义者眼里似乎比起《存在与时间》来较少启蒙意味的立场出发。但正如维特根斯坦向实用主

(接上页注)理查德·沃尔海姆和詹姆斯·霍普金斯编,《关于弗洛伊德的论文集》(剑桥:剑桥大学出版社,1982年),第305页:"行动者有理由改变他自己的习惯和性格,但那些理由来自一个由诸种价值构成的领域,这个领域必然外在于那些要经历变化的诸种观点和价值的内容。因此,如果变化来临,那么它的成因就不可能是它所造成的东西的理由(reason,或译'根据'——译者)了"。

① discourse,通常译作"话语",这个译名在中文中变成一个通用词之后,用得过泛,此处暂改译作"论说"。——译者

② 海德格尔:"尼采的话:'上帝死了'",见于《有关技术的问题及其他论文集》,W·洛维特译(纽约:哈珀和罗,1977年),第112页。原文见海德格尔:《林中路》(法兰克福:克洛斯特曼,1972年),第247页。

义的方向进发一样，他遇到海德格尔正向着另一个方向走过来——从实用主义撤出，进入[维特根斯坦]写作《逻辑哲学论》时的那种同样的逃避现实的情绪中去，试图在“思”中重获青年维特根斯坦在逻辑中寻找的那种崇高。维特根斯坦正在走的那个方向将他引导到对“哲学作为知识的提供者”这个观念的极端怀疑中去，引导到“哲学作为一种诊疗方法，作为一种技艺(*technē*)而不是作为观照(*theoria*)的获得”这种去先验化、自然化的概念中去了。海德格尔自己也正是从这种怀疑出发的。但他没有能力保持它们，而到最后，他被迫发明“思(Thought)”，来替代他所谓的“形而上学”。这导致他把语言说成是一种我们生活、活动和存在于其中的准神圣性(quasi-divinity)，而且还说一切之前的思都是一个有限的整体，一个如今已讲完了的传奇故事。

8.2 维特根斯坦与戴维森

迄今为止，我一直在展示我应该详加讲述的故事的一个简要轮廓。我将从[讨论]维特根斯坦寻找一种新的从事哲学的方式这一点开始，给出一个更长的版本。

一切为远离实际的那种哲学保存一种方法和一种主题的努力——这种努力将允许这种哲学轻视自然科学和历史学——都可能会求助于康德关于“可能性条件”的观念。物理学和历史学是通过发现种种暂时在先的现实性来为现实性的实存寻找条件的，哲学则只有在以从现实性逃到可能性的方式逃离了时间的时候，才能获得自主性。康德达到这种逃离的策略是以一种非时间性的经验主体替代一种非经验性的神祇。康德的“可能经验”——哲学要为这个领域划界——据说要比沃尔夫的本体

神学宣称要达到的那个更宽的逻辑可能性领域窄一些。但它对于达到康德的如下目标来说已经足够了:它要像拱顶一样跨越自然科学家的领域和历史学家的领域。

语言学转向是寻找这样一个领域的第二种努力:这个领域像拱顶一样将其他那些教授连接起来。这第二种努力变得很有必要,因为在十九世纪的进程中,进化论生物学和经验心理学已经开始将“心灵”、“意识”和“经验”这些观念自然化了。①出于两种原因,“语言”可被视作是20世纪哲学家用来替代“经验”的东西。首先,这两个术语具有同样广的范围——两者都为人类的探究、对于人类的研究而言现成可得的那些主题的整体范围进行了界定。其次,关于“语言”和“意义”的观念似乎在这个世纪初就免遭自然化过程的影响了。②维特根斯坦的《逻辑哲学

---

① 在达尔文之后,在康德曾尝试赋予的那种意义上使用“经验”观念变得越来越困难了。因为达尔文通过使精神(Spirit)与自然(Nature)通贯起来,而完成了由黑格尔开始的历史化过程。因此,那些想要保存关于“作为一种非经验性科学的哲学”这一观念的人就以一种为狄尔泰、柯林伍德、克罗齐和C·I·刘易斯所共有的方式,将康德的先天之物(*a priori*)相对化了。它们试图保全关于形式之物与质料之物——哲学的领域和自然科学的领域——相分别的观念。但这种相对化对关于一种“先验立场”的观点、因此也对关于“可能经验”(作为某种其条件可以被详加指明的东西)的观念持怀疑的态度。因为复多的经验形式或意识形式看起来很像是复多的实际性(actualities)形式,其中的每一种都可能被假定为具有因果方面的、以一种自然主义的方式可以解释的条件。此外,如果先天之物可以发生改变,那么它就再也不够先天了,因为哲学论证再也不能达到不变的、绝对无疑的真理了。

在这种处境下需要做的事情是找到某种像康德眼中的“经验”那般近似于不可消解的统一性、但又免遭相对化的东西。对于胡塞尔来说,这种需要由一个向那些经过高度训练、能够实施先验现象学还原的专业人士开放的领域满足了。对于弗雷格和青年维特根斯坦来说,它由关于一种语言(它在遭到戴维森指责的那种意义上,被解释成对一种“被清晰界定的、被共享的结构”的指涉)的观念满足了。

② 我更喜欢将由戴维森主义整体论产生的、哈金描绘成“意义的死亡”的东西,描绘成弗雷格式意义的自然化。这种描述与达尔文对康德式经验的自然化保持平行。

论》变成了一个典范，分析哲学的学科母体就是围绕这一典范被塑造的。该书的序言——就我所知，首次——暗示了迈克尔·达米特后来明确提出的那一学说：语言哲学是第一哲学。

以弗雷格的方式从事的那种语言哲学应该展示出可描述性的条件，正如康德曾允诺要展示出可经验性的条件一样。就像人们对可经验性的期望一样，人们期望可描述性会成为哲学之外的所有研究领域加以研究和例示的一切的标志。语言似乎能够避免被相对化为历史，因为描述被认为是惟一一种不可消解的活动，不管它是由尼安德特人（Neanderthals）、希腊人还是由德国人来实施的。如果人们能够给出描述活动的先天条件，那么他们将能够提供绝对无疑的诸种真理。对于胡塞尔和弗雷格来说，布伦塔诺关于意向之物的不可还原性的观点似乎就是在为如下这点提供保障：康德在先天之物、绝对无疑之物和后天之物、相对之物之间的区分依然是可靠的。因为即便考虑到从没有展示出语言行为的有机物向确实能够被自然主义地加以解释的有机物之间的进化论的演变，语言行动仍不能以那些被用来标画宇宙中其他一切事物的方式充分地标画出来。因此，意向之物的不可还原性似乎确保了哲学的自主。①

然而，青年维特根斯坦看见了弗雷格和青年罗素之所未见的东西：对关于可描述性之可能性条件的非经验性真理的追求，带来了其自身的可能性这个指向它自己的问题。正如康德面对

---

① 我在别处，追随奎因和戴维森提供的引线，提出过，“一套词汇不可还原到另一套词汇”这一事实并不能保证两个不同系列的探究对象的实存。关于当前人们如何在意向之物的归因方面进行争论，参见丹尼尔·丹尼特的如下主张：当代心灵哲学和语言哲学内部的巨大分界，来自那些相信“内在意向性”的人（塞尔，内格尔，克里普克，等等）和那些不相信这一点的人（丹尼特，戴维森，普特南，斯蒂克，等等）之间的分庭抗礼。丹尼特是在他的《意向性的立场》一书的第八、第十两章提出这种主张的（剑桥，马萨诸塞：麻省理工学院出版社，1987 年）。

的问题是给出与先验哲学声称发现了的对探究的种种限制相调和的先验哲学的可能性一样，弗雷格和罗素的难题在于解释他们称作“逻辑”的那种知识如何可能。问题在于，逻辑似乎是它本身规定下来的那些限制条件的一个例外。逻辑命题并非由关于构成世界的那些对象的基本陈述结合起来的具有真值功能的东西。然而“逻辑”似乎告诉我们，只有这样一些结合物才有意义。

罗素曾尝试通过重新发明柏拉图的诸种相（Platonic Forms）来解决这一问题。他预设了一个由非现实世界的逻辑对象构成的领域和一种用来把握这一领域的理智直观的机能。但维特根斯坦看到，这会导致一个新版本的“第三人问题”；第三人问题是柏拉图在《巴门尼德篇》里提出的问题——是关于被设计出来解释知识的那些实体如何可知的问题。罗素的诸种逻辑对象、康德的诸种范畴、柏拉图的诸种相，都会产生另一个系列的对象——经验的诸种对象、康德的诸种直观或者柏拉图的种种质料性的特殊之物，后面这些都是可知的或可以描述的。在三者那里我们都被告知，我们在得到、经验到和描述后一类对象之前，都要取道于前一类对象。

姑且称那些较低层面的实体——那些需要被中介才现成可得的实体——为 B 类实体。这些实体需要关系，但它们本身却不进行关联，它们需要语境化和解释，但它们本身却不能进行语境化和解释。柏拉图的诸种相、康德的诸种范畴和罗素的诸种逻辑对象都是我所谓的 A 类实体的一些例子。这些实体可以进行语境化和解释，却不能被语境化或解释，否则就会导致无穷倒退。

那些预设了 A 类对象的人总是会碰到下面这个指向［他们］自己的问题：如果我们宣称任何实体只要仍然与那无法在

独立无助的 B 类诸实体之间维持住的关系形式[①]无关，它就并不是现成可得的，那么我们在我们预先认为提供必要协助的 A 类实体的现成可得性问题上就碰到麻烦了。因为如果我们得到允许说 A 类实体是它们自身得以被认识的理由（*rationes cognoscendi*），或者它们自己在语言方面的可通达性的条件——亦即它们自己无须互相联系起来或者与别的任何东西联系起来，就是现成可得的——那么我们就遇到了这样一个问题：为何 B 类实体本身不可能具有这样一种明显值得欲求的特征？

这个难题与神学相似：如果上帝是自因（*causa sui*），为什么世界不是？为什么不像斯宾诺莎那样使上帝和自然等同起来？所有的 A 类实体，一切不可被解释的解释者，都处在和一种超越性神祇一样的处境下。如果我们有理由信任它们，而又不将它们与某种为它们的实存、可知性或者可描述性提供条件的事物联系起来，那么我们就是伪造了我们起先的那个主张：现成可得性要求与某种有别于关联者本身的东西联系起来。我们已经开启了这么一个问题：为什么我们认为首先有一个关于现成可得性的问题存在？因此，我们也质疑了对哲学的需要——只要哲学被认为是对现成可得性的种种条件的研究。

我应该将“自然主义”定义为这样一种观点：任何事物本来都可以是别样的，没有任何无条件的条件存在。[②]自然主义者们认为，一切解释都是对实际事物的因果性解释，而且根本没有像非因果性的可能性条件这样的东西存在。如果我们认为哲学就是对绝对性的追求，是对其[自身]的真值不需要任何解释的那些真理的追求，那么，我们就使得哲学内在地反对自然主义，而

---

① 意即它一定会将各自独立的 B 类实体联系起来。——译者

② 在这样的界定之下，历史主义就是自然主义的一个特殊的例子。

且我们必定会同意康德和胡塞尔说，洛克和冯特是在一个非哲学的层面上进行操作。维特根斯坦的《逻辑哲学论》可以被解读成这样一种英勇的尝试：通过宣称“A 类对象必定是不可言说的，它们可被显明，但不可被说出，它们永远不会以 B 类对象的那种方式变成现成可得的”，而将哲学从自然主义中拯救出来。

正如大卫·皮尔斯在他令人崇敬的《错误的牢狱》一书中指出过的，在维特根斯坦对《逻辑哲学论》中的神秘“对象”的讨论和“神学中的否定法（*via remotionis*）”之间有某种类似之处。①关于那构成了维特根斯坦所谓的“世界”（World）的实体的那些对象，他②写道：

> 如果世界没有了任何实体，那么，一个命题是否有意义将取决于另一个命题是否为真。

> 在这种情况下，我们就不能勾画出任何世界图像（不论真假）了。

没有任何内在地简单的对象，没有任何图像，没有任何语言。因为如果分析不可以终止于这样一些对象，那么一个句子是否有意义就取决于——说来很可怕（*horribile dictu*）——另一个句子是否为真：后一个句子明确表明，两个相对较简单的对象在相关的合成关系中构成了一个复合的立足点。但要是某个人问起这有什么可怕的，维特根斯坦则没有任何明确的回答。

---

① 见大卫·皮尔斯：《错误的牢狱》（牛津：牛津大学出版社，1988 年），第 67 页。

② 维特根斯坦。——译者

根据皮尔斯的解释(这种解释在我看来是对的),这种处境的可怕之处在于,它将违背维特根斯坦的"意义的诸种条件是不可言说的"这一原则。但皮尔斯接着明智地说道,这正好使我们感到好奇:为什么它们[①]必定是不可说的?[②]他对后一个问题的回答是,如果它们不是不可说的,我们就不得不放弃关于"语言的界限"的观念,因而也要放弃下面这一学说了:有某种事物,可以被显明,但却不可说。[③]皮尔斯正确地将这种"关于显明的学说"当作维特根斯坦最贴心的学说。他这样总结道:

> [维特根斯坦的][④]主导性观念是,我们能看的要比我们能说的更远。我们能够一路看到底,看到语言的边缘,但我们看见的最远的事情却无法用句子来表达,因为它们是对任何事物进行言说的前提条件。[⑤]

皮尔斯表达他的观点的另一种方式是说:"如果事实性的语言可以包含对它的诸种应用条件的一种分析,那么它分析时所用的语言本身就依赖于更进一步的条件了……"[⑥]这种说法

---

① 意义的条件。——译者

② 皮尔斯:《错误的牢狱》,Ⅰ:71—72。

③ 更准确地说,他的回答是,"……我们不可能给出对任何事实性句子的意义的完整解释。理由……是,这样一种解释为了鉴别出由这个句子呈现出来的可能性,将不得不使用语言,而这种语言要把握住这种可能性,就只有一种途径,那就是利用同一种相互关联的方法……只有一种途径,可以使对诸种可能性[形成世界之实体的诸种对象的系列]的最终把握将其结构施加到所有事实性语言上去,而在这种情况下,它已被原来那个句子预先耗尽了"。(《错误的牢狱》,Ⅰ:144。)

该段引文中的方括号及其内容为原文所有。——译者

④ 原文所有。——译者

⑤ 《错误的牢狱》,Ⅰ:146—147。

⑥ 同上书,Ⅰ:7。

与如下这段话形成共鸣：

> 诸种对象只能被命名。符号是对它们的表象。我只能就它们进行言说：我不能将它们形诸言辞。诸种命题只能说出事物是什么样的，而无法说出它们是什么。要求简单的符号成为可能，就是要求意义清楚明确。①

总而言之，如果没有任何对象，如果世界没有任何实体，如果没有任何"世界的不可改变的形式"，②那么意义就不会是清楚明确的，我们就不能使我们自己用图画表现世界，而且描述将不可能。因此，描述的可能性条件本身一定是不可描述的。通过类似的一些论证，柏拉图下结论道，质料世界的可能性条件必定是非质料的，康德下结论道，现象世界的条件必定是非现象的。

后期维特根斯坦放弃了"看到语言的边缘"这一观念。他也放弃了关于作为一个有界限整体的"语言"（它在其外部边缘处就具有[它的那些]条件）的看法，以及先验语义学的计划——为语言描述的可能性寻找一些非经验性的条件。他现在和下面这种看法调和了：一个句子是否有意义，这实际上取决于另一个句子是否为真——那个句子讲的是那些使用构成前一个句子的诸种符号和声音的人们的种种社会实践。因而，他现在与如下观念调和了：没有任何不可说的东西，而哲学就像语言一样，只是一系列可以无限扩展的社会实践，而不是一个其外围可被"显明"的有界限的整体。在《逻辑哲学论》时期，他曾认为诸

① 《逻辑哲学论》，3.221—3.23。

② 参见《逻辑哲学论》，2.026—2.027："如果世界要具有一种不可改变的形式，就必须有对象存在。对象、不可改变者和持存者是同一的。"

种哲学问题合起来就形成了这样一个整体，而且他通过得出下面这个陈述的种种推论，就一劳永逸地解决了所有这类问题——他声称这个陈述“概括了[他的]书的全部意义”：“可说的东西就可以清楚地说出来，而对于不可言说的东西，我们就应该保持沉默。”①他认为哲学与对意义的可能性的考察有着同样的范围，而这种考察则在对不可说者的发现中达到了顶峰。

正如迈克尔·达米特正确地说过的，如果人们放弃了维特根斯坦《哲学研究》中的观点，就不会有任何像一种“对于某种语言而言的系统的含义理论”这样的东西存在了。如果人们和达米特一样相信语言哲学是第一哲学，那么就可以推论说，哲学永远不会超过诊疗术——永远无法得出肯定性的结论。②正如托马斯·内格尔正确地说的，维特根斯坦后期的立场“依赖于一种如此激进的立场，以至于它……摧毁了诸种思想中即便最微弱的一点点哲学上的超越性主张”。正如内格尔所说，这种立场使得如下这点成为必然，“我们关于一种独立于心灵的现实所能形成的任何思想，都必定停留于由我们人类的生活形式

---

① 《逻辑哲学论》，“前言”。

② 见迈克尔·达米特：《真理及其他》（剑桥，马萨诸塞：哈佛大学出版社，1978年），第453页，还可比较达米特的“什么是一种意义理论？（Ⅱ）”一文，收于《真理与意义》，加雷斯·埃文斯和约翰·麦克道尔编（牛津：牛津大学出版社，1976年），第105页。在后一篇文章中，达米特将我们哲学上的种种问题追踪到“我们对我们语言中的一切句子都采取一种现实主义的解释的倾向，亦即假定：关于可运用到这类陈述上去的真理的观念很明确地要么为真，要么为假，与我们的知识或者认识手段没有关系”（第101页）。相反，戴维森倾向于将它们追踪到达米特称作“C原则”（第89页）的下面这种假定的种种反整体论的隐含意思上去，“如果某个陈述为真，就必定存在着某种它借以成真的东西”。达米特在写这篇文章的时候错误地相信，这种原则是为他本人和戴维森共同接受的。达米特对这一原则的接受，以及他坚持认为需要一种“关于含义的原子或分子理论”——与一种彻底的整体论观点相反——这种观点之于戴维森的观点，大致就像《逻辑哲学论》之于《哲学研究》一样。

所设定的边界之内"。[①]达米特和内格尔都认为，后期维特根斯坦使哲学有抛弃在他写作《逻辑哲学论》时攫住他的那种图像之虞——戴维森给这种图像贴上了"图式与内容相区分"的标签。这就是我所谓的 A 类实体与 B 类实体之间的区分。

我要提出的是，这种"A 对 B"的区分是希腊人那里的普遍者与特殊者之分、康德那里的概念与直观之分，以及《逻辑哲学论》中现成可得者、可说者与非现成可得者、不可说的"世界的实体"之分的最小公分母。这种区分的最后一个版本是最富于戏剧性、最具有启发性的，因为它赤裸裸地展示出原子论和整体论之间的对比——即如下两种假定之间的对比：其一是，"可以有一些实体，它们完全独立于它们互相之间的关系"；另一是，"一切实体都是一个关系网络上的节点"。

内格尔和达米特都看到，为了给哲学保存可能性，有必要抵制整体论。两人都认为，戴维森接受一种彻底的整体论给哲学带来了危险。他们这么做是对的，因为戴维森对人类语言行为的解释就像后期维特根斯坦做过的那样，视下面这一点为当然：没有任何语言实体是没有内在关联的——没有任何[语言实体]像《逻辑哲学论》中的"单名(simple names)"一样，在本性上不是进行关联者。但戴维森的整体论要比维特根斯坦的更明确，也更彻底，因此，它的种种反哲学推论也更显白了。在《哲学研究》中，维特根斯坦仍然在把玩关于经验之物与语法之物二分、非哲学的探究与哲学的探究二分的观念，戴维森则将奎因既拒绝必然真理与偶然真理的二分、又拒绝哲学与科学的二分的做法一般化并扩展了。戴维森坚持认为，我们既不要把一般

---

① 托马斯·内格尔：《无所从来的观点》(牛津：牛津大学出版社，1986)，第106—107页。

意义上的语言,也不要把某种特定的语言(比如英语或德语)设想成某种具有边缘的东西,某种构成了一个有限整体、因此也能变成研究或者哲学理论化的一个特殊对象的东西。比约恩·兰贝格这么说是对的:戴维森主要的动机是想避免语言的具体化。①因此,戴维森不喜欢这样的观念:哲学的诊疗是一个探测出"无意义的废话"、找出"语言的僭越"的问题。毋宁说,它是一个找出徒劳的、自我拆台的哲学行为——这类行为一次又一次地将人们送进同一个死胡同里去(比如"实在论"、"唯心主义"和"反实在论"的[死]胡同)——的问题。

相反,戴维森要求我们这样来设想人类:他们交换符号和声音,是为了达成各种目的。我们要将这种语言行为看作是与非语言行为相连贯的,并认为只要我们能够将这两种行为描述成在特定的信念下满足特定的种种欲求的企图时,这两种行为就有意义。但信念和欲求的领域——所谓的"意向性领域"——本身并不构成哲学探究的一个对象。戴维森同意奎因的如下看法:不管是意向性习语的实践上的不可缺乏,还是布伦塔诺的向行为主义习语的不可还原性,都无法让我们合理地认为存在着被称为"意向"或"意义"的 A 类实体,它们是用来与 B 类实体发生关联的。②

---

① 见比约恩·兰贝格:《唐纳德·戴维森的语言哲学:一个导论》(牛津:布莱克威尔,1989 年),第 2 页,及第八章各处。

② 参见奎因在《语词与对象》(剑桥,马萨诸塞:麻省理工学院出版社,1960 年)一书第 221 页里对布伦塔诺的评论,以及戴维森在"心灵事件"一文里对布伦塔诺所说的不可还原性的讨论,该文见于他的《关于行为与事件的论文集》(牛津:牛津大学出版社,1980 年)一书。

我关于奎因和戴维森将《哲学研究》中的整体论发挥到了极致的描述有助于引出维特根斯坦和德里达之间那些经常被人说起的相似之处。见亨利·斯塔腾:《维特根斯坦与德里达》(林肯:内布拉斯加大学出版社,1984 年)。关于 (转下页注)

8.3 维特根斯坦与海德格尔

关于维特根斯坦和戴维森摆脱如下观点的努力，我们暂时只谈这么多了：有一种学科——哲学——可以研究可能性的诸条件，而不是现实性的诸条件。我现在转向考察早期海德格尔摆脱同一观点的努力——这观点就是，有一门学科，它可以通过像上帝之眼那样将日常实践的世界视作一个有界限的整体，而立于这一世界之上，并与之对立。我将《存在与时间》中的第一种分划——坚持应手状态对现成状态的优先，坚持此在与其种种投射、与其语言的不可分——视作寻找非逻各斯中心主义的、非本体神学的思考事物的方式的第一次尝试。这是一次避开图式-内容二分、以一种无接缝的(seamless)和可无限扩展的关系之网替代 A 类实体与 B 类实体之二分的整体论尝试。

(接上页注)德里达学说和戴维森学说的相似之处，参见塞缪尔·惠勒："法语解释的不确定性：德里达与戴维森"，收于《真理与解释：唐纳德·戴维森哲学的诸视角》，埃内斯特·莱波留编(牛津：布莱克威尔，1986 年)，第 477—494 页。

在我的描绘之下，戴维森之于维特根斯坦就像德里达之于海德格尔：这两位后来的著作家都试图纯化他们之前的两位著作家的学说，试图剥去他们努力加以克服的最后一丝传统的因素。德里达对他所谓的"海德格尔式怀乡病"的怀疑与戴维森对后期维特根斯坦在"语法"和"事实"之间的区分的怀疑相对应。戴维森和德里达都对德里达所说的那种"逻各斯中心主义"的残迹提出了抗议——试图将他们各自的前辈从其对下面这种观点的最后一点残留的依恋中解放出来：哲学可以通过将德里达所谓的"超出了游戏的一种完全的在场"孤立出来，来防护自然科学、艺术和历史[的侵袭]。(德里达：《书写与延异》，艾伦·巴斯译[芝加哥：芝加哥大学出版社，1978 年]，第 279 页。)文本对于德里达而言、人类行为对于戴维森而言，都是没有中心点的关系网络，这一网络总是可以通过本身被置于某个更大的网络之中，而被重新描述和重新语境化。对于两位著作家来说，都没有"最大的网络"这样的东西存在——根本没有任何可以成为特殊的哲学探究之对象的有界限整体存在。

从《哲学研究》和《存在与时间》的观点来看，传统哲学的典型错误是设想可能存在着——实际上是在某种意义上必须存在着——一些实体，它们在如其所是地独立于它们与任何别的实体（比如上帝、先验主体、感性材料、单名）的关系的意义上，是原子式的。对于后期维特根斯坦来说，这个错误的最好的例子就是他早期抱有的那种希望：要发现"世界的不变形式"，某种潜藏于现成可得的事物或者在现成可得的事物的边缘之处的事物，某种成为现成可得性的一个可能性条件的事物。当他在《哲学研究》中批评《逻辑哲学论》欲求"某种类似对我们的语言形式的最终分析的东西"时，他说，那就像是我们脑中有"一种具有完全的精确性的状态"，而不是为某些特定目的所要求的任何相对的精确。维特根斯坦继续说道，这种观念迫使我们问出"关于语言、诸命题、思想之本质的一些问题"。他对迫切提出这些问题的做法给出的诊断是，它应归结为关于"本质是隐藏在我们身后的"这种观念。对这幅关于深藏着的事物的图景的迷恋，使得人们问一些问题，如他所说，他们希望这些问题的答案"一劳永逸地被给出；并且独立于任何未来的经验"。①

最后的这个短语总结了如下观点：有一个非经验性的学科，它可以告诉我们"一切可能的经验"或者一切可能的语言和生活形式的条件。《存在与时间》通过坚持应手状态的源初性，坚持一切事物总已经处于关联之中了这一事实，反对这一观点。早期海德格尔像后期维特根斯坦那般清楚地看到了现成状态只

① 本段中所有引文均来自《哲学研究》，I，第91—92节。诺曼·马尔科姆对《逻辑哲学论》与维特根斯坦后期思想的关系的令人钦佩的解释被称作"无物隐藏（Nothing is Hidden）"，这涉及《哲学研究》I，第126节："哲学只是将一切摆在我们面前，从不解释什么或者推导出什么。因为一切都展现在我们眼前，没有任何东西需要解释。因为我们对于——比如说——隐藏着的东西没有任何兴趣"。

有在与应手状态先发生关联的背景下,才是现成可得的,社会实践是要求精确性和可以一劳永逸地被给出答案这种做法的前提条件。两人都看到,以现成状态解释应手状态的惟一方法,就是日常熟悉的那种非哲学的方式:进化论生物学、社会学和历史学联合起来,对某种特定的社会实践(而不是别的社会实践)给出一种因果性方面的解释。早期海德格尔和后期维特根斯坦抛弃了一种假定(他们各自的前辈——胡塞尔和弗雷格——都持这种假定):社会实践——尤其是对语言的使用——可以接受一种按照可能性条件所作的非因果性的、特殊的哲学性解释。更一般地说,两人都抛弃了这样一种假定:哲学或许可以在隐藏的事物的基础上解释非隐藏的事物,可以在某种从内在[本性]上而言不可现成得到的和非关系性的事物的基础上,解释现成可得性和关系性。

人们可以设想,可能有这么一位海德格尔,他在《存在与时间》前面那些章节中表达了一种与杜威[的观点]相像的社会实践实用主义之后,会感到他的工作做得很好了。①但早期海德格

---

① 我在认为海德格尔对笛卡儿主义的攻击是《存在与时间》的成就之核心这一点上,追随了罗伯特·布兰顿("《存在与时间》中海德格尔的诸种范畴",《一元论者》,第六十六期[1983 年])和马克·奥克伦特(《海德格尔的实用主义》[伊萨尔:康奈尔大学出版社,1988 年])。也可参见查理·吉尼翁:《海德格尔与知识理论》(印第安纳波利斯:哈克特,1983 年),第一章,"海德格尔的问题与笛卡儿的样式"。这些作者一致认为布兰顿所描述的那种认识,是海德格尔这本著作的关键性洞见:社会实践对于那些或者依赖、或者不依赖社会实践的东西,具有决定性的作用。尤其见布兰顿对下面这种主张的解释:作为对这种认识的一种表达,对此在的分析是基础存在论(布兰顿,第 389 页)。我认为,《时间概念历史导引》(海德格尔:《全集》,第二十卷[法兰克福:克洛斯特曼,1979 年],第 62 页)中对胡塞尔的批评,以及海德格尔在接下来的几页中的那个主张——要超出胡塞尔,就需要清除掉"意指(*intentum*)和所指(*intentio*)的合一性"——预示了《存在与时间》中的那个主张:用布兰顿的话来说,那个主张就是"处于应手状态世界中的此在,在存在论上而言是自我裁夺的"。

尔受到了那驱动早期维特根斯坦的同一种进行纯化的急促要求的驱动。促使海德格尔在《存在与时间》的后面部分提出“本真性”和“向死存在”这些观念的同一种冲动，使得维特根斯坦写下了《逻辑哲学论》的最后几节——在这几节中，关于显明的学说从逻辑领域被扩展到了伦理学。这是一些所谓的“叔本华主义的”章节，在其中我们读到这样一些话：

> 很明显，伦理学无法被形诸言辞。……只要意志是诸伦理属性的主体，就不可言说意志。……死亡不是生命中的一种事件。事物在世界中如何存在，这个问题与更高级的事物是什么的问题完全不相干。……神秘的事情不是事物是如何在世界上存在的，而是它们存在着。……将世界感知为一个有界限的整体——这本身就是神秘的事情。①

早期海德格尔论本真性和早期维特根斯坦论作为一个有界限整体的世界的意义，两者的共同之处就是急于认为社会实践仅仅只是社会实践，因而要超越它。这即是急于通过将社会实践视作偶然——视作人们被抛入其中的某种事物——来和人们已然习惯了的（尽管并不必然是停止参与到其中的）社会实践拉开距离。这样看来，它②就只是人们通过和尼采一道说下面的话，只能使之成为本真的和适当地加以征用的某种东西：“因此我意愿它”，因而“某人变成了他之所是”。

以这种方式变得本真，就是将对单纯精确性的要求（海德

① 这些段落引自《逻辑哲学论》6.421—6.52。

② 指上文中的那种急迫。——译者

格尔的准确性[*Richtigkeit*])——要求说“人”(*das Mann*[常人])之所说,对种种“科学的”和“经验的”问题给出正确答案——视作仅仅是对一种“有界限的整体”的要求,是对诸多可能的存在者层面上的处境中的一种的要求。这种对单纯精确性的疏远,寻找某种比为诸多可理解的问题给出答案更重要的东西、比经验科学可以提供的任何东西都更重要的东西的企图,受到了康德限制理性、为信仰留出地盘的计划的鼓励,又被叔本华进一步发展了。从叔本华手里,尼采和青年维特根斯坦接过了它。它也得到了克尔恺郭尔和尼采的鼓励:他们嘲笑黑格尔自命的科学性与严格。

但寻找哈贝马斯(追随阿多诺)所谓的“理性的一个他者”的企图是青年海德格尔和青年维特根斯坦所共有的,海德格尔随着年龄的增长越来越强调它,而维特根斯坦则逐渐放弃了它。两者后期思想的关键性差异是他们对他们早期计划的态度。尽管海德格尔开始感到《存在与时间》不够激进,因为[这本书]“尚未以存在史进行透彻的思考”[1],维特根斯坦却开始感到《逻辑哲学论》正是他几乎已经——但并非完全——治愈了的病症的最后一次发作。尽管海德格尔通过努力为自己在存在史上赢得作为第一个后形而上学思想家的位置,来继续他自己对本真性的追求,维特根斯坦对哲学的态度却逐步变得更随和了。尽管青年维特根斯坦对于像“整个现代世界观”这样的主题有一些宏大的准-叔本华式的话要说,[2]但这类主题在他的后期著作里再也没有露面了。海德格尔对他与历史的关系越来越感兴趣,而维特根斯坦则越来越没有

---

① 参见“作为科学、隐喻和政治学的哲学”中对这一段的引用。

② 见《逻辑哲学论》6.371—6.372。比较《哲学评论》,第7页。

兴趣。

在他们分别对待深度(*depth*)和古代(*antiquity*)的态度上,这一点显得特别清楚。海德格尔在前行的过程中,对他是否足够源初越来越感到担忧。尽管维特根斯坦对他所听到的早期海德格尔的情况表达了同情,人们可以想象出他对后期海德格尔追寻更大的源初性的做法将会报以嘲笑。这样一种追寻似乎正是他描述为"为了找到真正的朝鲜蓟(artichoke),我们将它的叶子全剥掉"①的那种过程的一个例子。

如果人们看看这两个人对作为一个研究主题的语言的态度的转变,同样的对立又会出现。《逻辑哲学论》一开始就告诉我们,哲学中的种种问题之所以被提出,是"因为我们语言的逻辑被误解了",但当我们翻看《哲学研究》时就会发现,维特根斯坦嘲笑认为有任何这样一种有待研究的逻辑存在的观点。他嘲笑年轻时的他相信逻辑是"语言的无可比拟的本质",某种"最纯净的晶体",某种深藏起来的东西,只有经过紧张热烈的哲学活动才能把握住它。在《哲学研究》中,[维特根斯坦认为],哲学并不研究一个叫作"语言"的主题,它也不提供关于意义如何可能的某种理论——它只提供维特根斯坦所谓的"对某种特定目的的一些暗示"。②

相比之下,"语言"(*Sprache*)一词在《存在与时间》中扮演一个很小的角色,并且当它在第34节出现时,它隶属于"话语"(*Rede*),因而也隶属于此在。但当我们接触到"关于人道主义的书信"时,我们发现海德格尔说:"如果存在的真理对于思来说是发人深思的,那么,对语言之本质的反思必定也获得了一个

---

① 《哲学研究》, I ,第164节。

② 同上书,第127节。

不同的地位。"[①]当此在的地位下降，当海德格尔越来越担心他的早期著作可能传染上了那作为世界图像时代之特征的"人道主义"，担心萨特可能并没有误读他，[担心]胡塞尔认为《存在与时间》只是人类学的那种看法不无道理时，语言的地位上升了。[②]更一般地说，海德格尔从早期的问题"传统的本体神学问题方式的根源是什么？"转向后期的问题"我们在存在史中立身何处？"，有一种令人绝望的焦虑伴随着他：他所提供的并不——用他的话来说——"只是一种关于人类的自我概念方面的种种变更的历史"。[③]因此，当维特根斯坦开始将"语言"视作仅指人类出于一些特定的目的而进行的符号和声音的交流，视作并不比"游戏"更多地表示某种真实的本质时，海德格尔正在拼命努力将人类居处过的各种各样的存在之家[④]视作"存在的赠礼"，而不是"人类的自我概念"。

8.4 小 结

为了给我明显偏好后期维特根斯坦而不是后期海德格尔的做法，和认为海德格尔的"转折"是一种"需要勇气的失败"的看法进行辩护，我需要对促成了两位哲学家[学术]生涯之轨迹的动机给出一种解释。正如我所见，他们都由一种规避他们都称

---

① 《基本著作集》，第198页（《路标》，第2版，第315页）。海德格尔接着指出，他在写《存在与时间》第34节时已经知道这一点了，但我认为应该有保留地看待这种对先见之明的宣称。

② 关于对这一点的勉强承认，参见海德格尔，《尼采》Ⅱ，第194页。

③ 《尼采》Ⅳ（弗兰克·卡普齐译），第138页。原文在《尼采》Ⅱ，第192页：*eine Geschichte des Wandels der Selbstauffasung der Menschen*。

④ 指语言。——译者

作"闲言"(*Geschwätz*)[1]的东西的需要,一种对纯净性的需要,一种通过停止在他们生养成长的哲学部族中谈论语言,来变得本真的需要开始。早期维特根斯坦深信,这意味着彻底超越语言。在维特根斯坦的"伦理学讲演"中,他说,"一切曾尝试过谈论伦理学或宗教的人,他们的倾向就是反对语言的种种边界"。[2]在别处他还说,"人们急于穿透语言的种种界限。……对语言的种种界限的这种穿透就是伦理学。……"[3]在一封常被人引用的书信里,他说《逻辑哲学论》的要点是"伦理学上的"。[4]《逻辑哲学论》本是用来帮助超出闲言,帮助消除下面这种诱惑的:企图说出那只能加以显明者,以只适合于 B 类实体的方式来谈论 A 类实体。

然而,随着维特根斯坦年龄的增长,他越来越与如下事实相调和了:闲言和非闲言之间的差异只是程度上的差异。随着他

---

① 见麦吉尼斯编:《维特根斯坦和维也纳学派》(法兰克福:劳尔卡姆,1984年),第 69 页:"我认为如下这点显然是非常重要的:我们要中止一切伦理学上的闲谈[*Geschwätz über Ethik*]——不管它是否是认知性的,不管价值是否实存,不管'善'可否定义,等等。"[这话的]语境是他的著名评论:他能理解海德格尔所说的"存在"和"畏(Angst)"是什么意思。比较海德格尔,*Was heisst Denken*?(《何谓思》)(图宾根,1954 年),第 19 页:*Was einmal Schrei war*:"*Die Wüste wächst...*" *droht zum Geschwätz zu werden*(那曾是一次高声呼叫的[尼采的话]"荒凉在蔓延",现在却有变作闲言的危险)。

② 维特根斯坦:"伦理学讲演",《哲学评论》第 74 期(1965 年),第 13 页。关于对《逻辑哲学论》的涉及显明的学说和维特根斯坦论精神完善的看法之间的关联的详细解释,参见詹姆斯·爱德华兹:《没有哲学的伦理学:维特根斯坦与道德生活》(坦帕:佛罗里达大学出版社,1982 年)——一本对于我理解维特根斯坦大有助益的书。可惜我读到爱德华兹的《语言的权威:海德格尔、维特根斯坦及哲学虚无主义的威吓》一书(坦帕:南佛罗里达大学出版社,1990 年)的时间太晚,没能用它来充实本文。现在在我看来,这本书是[人们]许多次将海德格尔和维特根斯坦联系起来的尝试中最具启发性的一种。

③ 《维特根斯坦和维也纳学派》,第 68 页。

④ 恩格尔曼:《与维特根斯坦的通信》,麦吉尼斯编,第 143 页。

逐渐与他永不[可能]将世界视作一个有界限的整体这一事实相调和,他逐渐放弃了关于"语言的诸种界限"的观念。这样,他就把《逻辑哲学论》中言说与显明之间的区分转换成了断言与那赋予断言以意义的社会实践之间的区分。由此,他重新提出了海德格尔的如下学说:断言只是解释的一种衍生形态。后期维特根斯坦全心赞同《存在与时间》中的如下主张:

> 陈述是根据已经在领会中展开的东西和寻视所揭示的东西进行展示的。陈述并不是一种漂浮无据的行为,仿佛它原本从自身出发就能够开展存在者;陈述总是已经活动于在世存在的基础上了。[1]

这一主张在奎因和戴维森的整体论中得到了详尽的发挥——这种整体论受到了内格尔和达米特的责难,因为就像内格尔说的那样,它表明了一种谦逊方面的欠缺,一种"降低宇宙之威望的企图"。

任何一个像内格尔和后期海德格尔一样想要对某种超越了人类的事物保有一种谦逊感或一种感恩之情的人,都必定会坚持认为,存在着对语言的某些用法,它们就是关于漂浮无据的行为的那类情况。这样一位哲学家必定会坚持认为,对由社会实践揭示的一个诸世界的序列——诸世界图像——的表象并未耗尽语言的功能。因此,任何人想要逃脱海德格尔所谓的我们的"世界图像的时代",都必须或者复兴早期维特根斯坦关于不可说的学说——就像内格尔做的那样——或者以晚期海德格尔在下面这个段落中采用的那种方式将语言具体化:

---

① 《存在与时间》,第199页(*Sein und Zeit*,156)。

> 人行动时,仿佛他就是语言的塑造者和主人一样,而事实上,语言仍是人的主人①。……因为严格说来,是语言在言说。当人通过倾听语言的诉求对它作出回应的时候,而且只有在这个时候,他才言说。②

但在后期海德格尔那里,语言的具体化仅仅只是将海德格尔本人具体化的过程中的一个阶段而已。后一种具体化就是将海德格尔从他的时代的又一个造物、由他自己时代的种种社会实践构成的又一个自我、对其他人的作品作出反应的又一个人这一形象,转而赋形为一个世界历史性的人物,第一个后形而上学思想家。对这样一种赋形的希望就是希望在哲学终结之后仍可能有所谓的"思"存在。它就是希望思想家通过追随一颗星、思考一种思想,能够避免沉浸到"向来已经展开了的事物"中去,避免关系性。要摆脱形而上学,摆脱形而上学产生的那个世界,就要求海德格尔本人能够提升到他的时代之上去。这将意味着他的作品不仅仅是又一种自我理解(*Selbstauffassung*),又一种人类的自我概念,因为他通过逃离他的时代,就逃离了他自己。

这种希望不应遭到嘲笑。正是同一种希望,使得柏拉图、康德和罗素发明了可以中止[无穷]倒退的 A 类实体,使得青年维特根斯坦追寻语言的界限。但从后期维特根斯坦的观点来看,它是一种徒劳的希望:希望人们能通过开始轻视作为一个有界限整体的语言、世界或西方,而变成某个 A 类实体本身。这样

---

① 直译应为"女主人"。——译者

② 海德格尔:"人诗意地栖居……",收于《诗、语言与思》,艾伯特·霍夫施塔特译(纽约:哈珀和罗,1971 年),第 215—216 页。(我将艾伯特·霍夫施塔特的"主人[master,用来对译'*Herrin*']"改译成了"女主人[mistress]"。)

一个实体将会强加界限。没有了这样一个实体，晚年海德格尔的思想、语言、世界或西方就会遭受无形无象的厄运，就会是一团混乱。这样一种规避关联、设想一种并不仅仅是由其他思想组成的网上的一个节点的单一思想、说出一个即使在一种社会实践中没有任何地盘也会有意义的词的企图，就是急于找到一个地方，这个地方如果不是在天堂之上，至少也超出了“闲言”。

但我认为，后期维特根斯坦的结论是根本没有这样的地方存在。他在《哲学研究》中总结了《逻辑哲学论》的失败：

> 因此到最后，当人们从事哲学时，他就到了这样一个点上：他只想发出一种不清晰的声音。——但这样一种声音只有在特定的语言游戏（现在应当描述的就是这种语言游戏）中发生时，才是一种表达。①

后期维特根斯坦认为，哲学上一切要把握 A 类实体的企图、一切要表达出这样一些实体的不可言说性的企图，都只有在再创造出一种语言游戏的意义上才能成功。

从后期维特根斯坦的自然主义和实用主义观点来看，我们可以对海德格尔充满感激，因为他给了我们一种新的语言游戏。但我们不应该像海德格尔那样看待这种语言游戏——[将它]看作一种和西方拉开距离、对西方进行总结的方式。相反，它只是一个长长的自我概念系列上的又一个而已。海德格尔式的语言（Heideggerese）只是海德格尔给我们的赠礼，而不是存在给海德格尔的赠礼。

---

① 《哲学研究》Ⅰ，第 261 节。

9

反教权主义和无神论

9.1 导 言

某一天，理智史家们(intellectual historians)可能会评论说，20世纪是哲学教授们开始停止问下面这样一些糟糕问题的一个世纪——像“什么东西真正存在”、“人类知识的范围和界限何在”和“语言是如何与现实挂钩的”这样一些问题。这些问题假定了人们可以非历史性地从事哲学。它们预设了这么一种糟糕的观念：对我们当前实践的检视可以给予我们一种对一切可能的人类实践的“结构”的理解。

“结构”只是“本质”的另一种说法。20世纪哲学最重要的那些运动就是反本质主义的运动。这些运动嘲笑了它们的前辈们(实证主义和现象学)要做到柏拉图和亚里士多德想做的事情——将变化着的表面现象从持续不变的真实之物那里、将纯粹偶然的事物从真正必然的事物那里过滤掉——的野心。表明这种嘲笑的最近的例子就是雅克·德里达的《哲学的边缘》①和巴斯·范·弗拉森的《经验的姿态》②。这些著作站在海德格尔的《存在与时间》③、杜威的《哲学的改造》④和维特根斯坦的《哲学研究》⑤的肩膀上。所有这些反本质主义的著作都敦促我们挣脱古希腊在表面与真实、必然与偶然之间作出的那种旧的区分。

反本质主义和历史主义兴起的一个后果就是对莱基[6]所谓的“科学和神学之争”的漠不关心。有一股日渐趋于接受特里·平卡德所谓的“黑格尔关于理性的社会性的学说”、放弃哈贝马斯所谓的“以主体为中心的理性”而赞同他所谓的“交往理性”的势头，已经动摇了下面这种观念对人们的钳制：科学的信念是合理地形成的，而宗教的信念[7]则不是。后库恩科学哲学中的反实证主义趋向和后海德格尔神学家们的工作结合起来，使得知识分子们对威廉·詹姆斯的如下主张更为同情了：自然科学和宗教没必要相互竞争。

这些发展使得“无神论者”一词不如以往那么流行了。那些不去教堂的哲学家们也不太倾向于把自己刻画为不相信有上帝的。他们更倾向于使用马克斯·韦伯的“缺少宗教修养的”这一表达。涉及宗教问题时人们可能听而不闻，正如人们可能对音乐的魅力无动于衷。那些发现自己对“上帝是否实存”这个问题不甚感兴趣的人，根本就没有权利轻视那些狂热相信上帝实存的人，或者以同样的狂热否认它的人。后两类人也没有权利轻视认为这种争论很无谓的人。

在这方面，哲学与音乐和宗教相似。许多学生缺乏哲学修养，他们走出最后一场哲学考试的考场，决定永远不再浪费时间去上什么哲学课了，他们也不能理解，人们怎么会严肃对待那类

---

① 艾伦·巴斯[英]译(芝加哥:芝加哥大学出版社,1982 年)。

② 纽黑文:耶鲁大学出版社,2002 年。

③ 约翰·麦夸里和爱德华·鲁滨逊[英]译(纽约:哈珀和罗,1962 年)。

④ 波士顿,马萨诸塞:比肯出版社,1948 年。

⑤ G·E·M·安斯库姆[英]译(牛津,1968 年)。

⑥ 1838—1903 年,爱尔兰史学家,著有《欧洲理性主义史》(1865 年)和《民主和自由》(1896 年)。——译者

⑦ “belief(信念)”亦可译作“信仰”。——译者

事情①。一些哲学家仍然认为,对他们终生投入其中的这门学科抱这样的态度,就证明了一种理智上的、甚至可能是道德上的缺陷。但如今,大部分人在评价一个人的理智或性格时,对[人们]没有能力严肃对待哲学主题只是耸耸肩,认为这就和没有能力读小说、把握数学上的种种关系或者学习外语一样,没什么大不了的。

对人们将那些一度被认为是最重要的问题简单地弃置一旁的做法的这种日渐增长的宽容,有时被描述成对一种"审美主义"态度的采纳。这种描述在那些发现这种宽容很可悲、并将其扩张诊断为一种危险的精神疾病("怀疑主义"或者"相对主义",或者某种同样令人惊恐的东西)的症候的人们中间特别流行。但在这样的语境下,"审美的"这个术语预设了康德的认知-道德-审美三分法。这一区分本身即是反本质主义,历史主义哲思的主要标靶。

康德认为,一旦你放弃了在一个主题上获得普遍共识的希望,你就已经宣布它"仅仅[是]一个趣味问题了"。但这种描述在反本质主义哲学家们看来,就像康德的下面这个观点一样糟糕:成为合理的,是一个追随法则的问题。那些并不相信有任何这样的法则存在的哲学家拒绝康德的区分,他们更喜欢下面这类问题:某些信念,实践或书籍最好被放到什么样的语境中去,又是为了哪些特定的目的这样做的。一旦康德的三分法被抛弃,像布尔特曼和蒂利希(Tillich)这样的神学家们的著作就不再显得像是从宗教上的"认知性"的主张向"单纯"审美的主张进行某种还原了。

在这种新的哲学意见的气候下,人们再也不期待哲学教授们

① 指哲学上的种种问题。——译者

为康德和黑格尔都发挥过的某个问题提供什么答案了:自然科学的世界观如何与曾经是欧洲文明核心的宗教与道德观念之合成体相适应?我们知道使物理学和化学、化学和生物学相适应是什么样子,但在考虑艺术与道德、政治与司法或者宗教与自然科学的结合时,这种适应就不适宜了。所有这些文化领域之间都在互相渗透、互相作用。这里根本不需要一张组织图表(organizational chart)来一劳永逸地指明它们何时被允许这样做。也根本没有必要努力达到对人类一切实践之间的关系的一种非历史的、上帝之眼式的概观。我们可以满足于一个相对而言更为有限的任务,黑格尔称之为"在思想中把握我们的时代"。

考虑到所有这些变化,那么,只有两类哲学家仍然忍不住要用"无神论者"来描述他们自己,这就不足为奇了。第一类人是这样一些人:他们仍然相信对神圣事物的信仰是一种经验的假设,而现代科学对于过去习惯由上帝加以解释的那些现象给出了更好的解释。任何时候,只要一位天才的自然科学家主张某种新的科学发现为有神论的真理提供了证明,这类哲学家都乐此不疲,因为他们发现很容易揭穿这种主张。要做到这一点,他们只需给出休谟和康德针对18世纪自然神学家们提出的那类关于任何特殊的经验事态与一种非时间、非空间的存在者的实存不相干的论证来,就可以了。

我同意休谟和康德认为关于"经验的证据"与关于上帝的论说不相关的观点,①但这一观点可以在同等程度上用来反对

---

① 我在一篇讨论威廉·詹姆斯的"信仰意志"一文的文章中详细论证过这一点:"宗教信念,理智的责任与浪漫",收于我的文集《哲学与社会希望》(纽约:企鹅出版公司,1999年),第148—167页。也可参见我的"作为浪漫多神教的实用主义"一文,收于《实用主义的复兴》,莫里斯·迪克斯坦编(达勒姆,北卡罗来纳:杜克大学出版社,1998年),第21—36页。

无神论和有神论。布什总统在一场意在取悦基督教基要主义者的演讲上说下面这番话的时候，提出了很好的一点："无神论是一种信仰"，因为它"没有通过论据或证据而受制于肯定或者驳斥"。当然，这一点对于有神论同样适用。不管是肯定上帝实存的人，还是否定这一点的人，都不能合理地宣称他们有证据证明他们的观点。在现代西方，"成为有宗教信仰的"这件事情和对可观察的特定现象的解释并没有多大的关系。

但也有第二类哲学家，他们将他们自己描述成无神论者。这就是将"无神论"这个词作为"反教权主义"的一个粗略的同义词来使用的那些人。我现在希望，过去我在用前一个词刻画我自己的观点时，用的是后一个词。因为反教权主义是一种政治观点，而不是一种认识论上的或者形而上学的观点。它是这样一种观点：尽管种种教会制度做了一些好事——尽管它们为那些在危难中的或绝望中的人提供了许多安慰——它们对于民主社会的健康而言仍然是危险的。①尽管那些宣称无神论——不像有神论——有证据作支撑的哲学家会说，宗教信仰是非理性的，而像我本人这样的当代的世俗主义者们则仅仅满足于说，它在政治上是危险的。根据我们的看法，宗教只要被私人化——只要种种教会机构并不试图在政治建议后面集结起信徒，只要信教者和不信教者共同追随一种和平共存的政策——它就是不可反对的。

---

① 当然，我们这些同时也是政治上的左派的反教权主义者之所以希望制度化的宗教最终消失掉，还有一个更深的理由。我们认为彼岸性是危险的，因为就像约翰·杜威说的那样，"人们从未充分利用他们拥有的权能去增进生命中的福利，因为他们在等待某种外在于他们本身和自然的权能来完成他们本来有责任完成的工作"（"一种共同的信念"，收于《杜威晚期著作》，1925—1953 年，第Ⅸ卷，乔·安·博伊兹顿编[卡本代尔：南伊利诺伊大学出版社，1993 年]，第 31 页）。

9.2 瓦蒂莫的宗教和哲学观点

某些持有这种观点的人——像我本人——并没有任何在宗教环境中长大的背景，也从未对任何宗教传统心生任何依恋。我们属于称自己为“没有宗教修养”的那类人。但另外一些人，像当代意大利卓越的哲学家詹尼·瓦蒂莫，就曾利用他们在哲学上的学识和强辩为向他们年轻时候的宗教虔信的一种回返进行论证。这种论证是在瓦蒂莫那本令人动容的、富于原创性的 *Credere di credere*[①] 中提来的。他对“你现在还会再次信仰上帝吗?”这个问题的回答相当于：我相信我自己正变得越来越虔诚了，所以我猜想我必定信仰上帝。但我认为瓦蒂莫要是这样说可能更好些：我正变得越来越虔诚，因此也如此接近于许多人所谓的对上帝的信仰，但我并不确定“信仰”这个词是否能正确描述我的状态。

这样一种重新表达的关键就是要考虑我们的这样一种确信：如果一种信仰是真的，那所有人都应该分享它。但瓦蒂莫并不认为所有人都应该成为有神论者，更不用说都应该成为天主教徒了。他追随威廉·詹姆斯，将“我是否有权利虔诚?”的问题和“是否所有人都应该信仰上帝的实存?”的问题分离开来。只要人们接受人所熟知的休谟/康德对自然神学的批判，却又不赞同实证主义认为“现代科学在解释上的成功使得对上帝的信仰成为了非理性的”这一主张的时候，人们才会倾向于说，以“信仰”这个术语来刻画宗教性，并不合适。所以人们应该欢迎

---

① 这本书的英译本是《信仰》，卢卡·迪桑托和大卫·韦布译（斯坦福，加利福尼亚：斯坦福大学出版社，1999 年）。对瓦蒂莫的引用（后附页码，标于括号中）均来自该译本。

瓦蒂莫将宗教从认识论竞技场上迁出的努力，在那个竞技场上，它似乎会受制于自然科学的挑战。

当然，这样的努力并不是什么新鲜事。康德提议我们将上帝看作纯粹实践理性的一个设准，而不是对经验现象的一种解释，这种提议就为像施莱尔马赫这样的思想家提出南希·弗兰肯贝里所谓的“一种象征形式的神学”扫清了道路。它也鼓励了像克尔恺郭尔、巴特和列维纳斯这样的思想家使上帝成为绝对的他者——不仅仅超出了证据和论证所能达到的范围，也超出了推论性思想所能达到的范围。

瓦蒂莫的重要之处在于他同时反对这两派后康德的苦恼的思想创新。他抛弃了连结宗教和真理的企图，也没有使用像“象征性的”、“情感性的”、“隐喻性的”或者“道德的”真理这样一些观念。他也没有使用他所谓的（在我看来，他这种称法有些误导性）“存在主义的神学”——即这样一种企图：使宗教性成为一个由完全异于人的神祇的那种不可解释的恩典拯救，从原罪（Sin）中获得拯救的问题。他的神学明显是为那些他所谓的“半信仰者”设计的，圣·保罗将这类人称作“信仰中的半心半意的人”——那种只为婚礼、洗礼和葬礼而进教堂的人（第69页）。

瓦蒂莫背离了《罗马书》中卡尔·巴特最喜欢的那些段落，并将基督教的讯息还原为保罗书信中大部分其他的人最喜欢的那段文字：《哥林多前书》第十三章。他的策略就是将道成肉身当作上帝牺牲了他所有的权力和权威，还有他所有的他异性（otherness）。道成肉身是一桩放弃神性（*kenosis*）的行动，在这个行动中，上帝将一切都交给了人类。这使得瓦蒂莫能够提出他最令人惊奇、也最重要的主张：“‘世俗化’……［是］[①]一种本

① 原文所有。——译者

真的宗教经验的构成性特征”(第21页)。

黑格尔也认为人类历史构成了绝对精神(Spirit)的道成肉身,而历史的屠宰台则是十字架。但黑格尔不愿意为了爱而放弃真理。所以,黑格尔将人类历史转换成了一场戏剧性的叙事,这场叙事在一个认识阶段达到其高潮:绝对知识。相反,对于瓦蒂莫来说,人类历史没有任何内在的动力机制,没有任何内在的目的论;没有任何伟大的戏剧需要展开,而只有这样一种希望:爱会充盈。瓦蒂莫认为,如果我们像黑格尔曾做过的那样严肃地看待人类历史,同时又拒绝将它置于一种认识论的或者形而上学的背景之下,我们就可以停止在好战的实证主义无神论和对有神论的象征主义或存在主义辩护之间来回摇摆。正如他所说,“(只是)因为种种形而上学的元叙事被瓦解了,哲学才重新发现了宗教的合理性,才能接近独立于启蒙批判框架的普通意识中的那种宗教方面的需要”。[①]瓦蒂莫想通过既不将基督等同于真理,也不将他等同于权力,而是将他只等同于爱,而将自然科学与基督教遗产[如何]共存的问题消解掉。

瓦蒂莫的论证说明了尼采和海德格尔的思路如何可以与詹姆斯和杜威的思路纠结在一起。因为这两种理智传统都持有同样一种思想:对真理和知识的寻求不多不少正是对主体间共识的寻求。认识上的竞技场是一个公共空间,宗教可以、也应该从这个空间撤出。[②]认识到它应该从那个领域撤出,并不等于认可

① “踪迹之踪迹”,收于《宗教》,雅克·德里达与詹尼·瓦蒂莫编(斯坦福,加利福尼亚:斯坦福大学出版社,1998年),第84页。

② 关于这种撤出是否令人满意的问题和那个康德式的问题“宗教信仰是认知性的还是非认知性的?”是大为不同的。我在认识竞技场内和场外之间作出的区分不是在一种人类诸机能之分疏的基础上、或者在关于人类心灵如何与现实相关联的某种理论的基础上划出的。它是在我们有权就其追求普遍共识的那些主题和其他主题之间的区分。关于这都是哪些主题——什么应该位于认识竞(转下页注)

了宗教的真正本质,而只是从欧洲和美国历史中可以得出的教训之一。

瓦蒂莫说,“现在那种笛卡儿式的(和黑格尔式的)理性已经完成了它的抛物线,那种如此尖锐地使信仰和理性相对立的立场再也没有意义了”(第87页)。瓦蒂莫说的“笛卡儿式的和黑格尔式的理性”,其意思非常接近海德格尔所说的“存在-神学”。这个术语不仅仅涵盖了传统神学和形而上学,也涵盖了实证主义和(只要它是一种将哲学置于一门科学的安全道路上去的努力)现象学。他赞同海德格尔的如下观点:“客观性形而上学在一种使存在的真理与那种可计量的、可测量的和最后可操纵的技术-科学对象等同起来的思中达到了顶点”(第30页)。因为如果你将理性与对主体间的普遍共识的追求等同起来,将真理与这样一种追求的结果等同起来,如果你还宣称没有任何东西应该优先于那种追求,那么,你就不仅将宗教从公共生活中挤压出去,也将它从理智生活中挤压出去了。这是因为你将使自然科学成为理性和真理的典范。那样,宗教就必须被认为或者是经验性探究的一个不成功的竞争者,或者“仅仅”是情感上的满足的一个工具了。

(接上页注)技场之内,什么应该位于其外——的问题,是一个文化政治学的问题。先于乔纳森所谓的“彻底启蒙”就被设定的一点是:宗教属于前一种主题。感谢三百五十年来的文化政治活动,今天的情况再也不是这样了。关于更多讨论神学和文化政治学关系的材料,参见我的文章“文化政治学与上帝之存在问题”,收于《宗教中的激进解释》,南希·弗兰肯贝里编(纽约:剑桥大学出版社,2002年),第53—77页。

它和关于是否应该在公共的广场——公民们商讨政治问题的地方——上发出宗教上的声音的问题也不是一个问题。后一个问题在斯蒂芬·卡特、罗伯特·奥迪、尼古拉斯·沃尔特斯托夫和其他许多人那里得到了广泛讨论。我在我的“公共领域中的宗教:一种重新考虑”一文中评说了这场辩论,收于《宗教伦理杂志》,第三十一期(2003年),第141—149页。

为了将宗教从存在-神学中拯救出来,你需要将对主体间普遍共识的欲求视作仅仅是人类许多需要中的一种,而且这种欲求并不会自动就胜过其他所有需要。这是尼采、海德格尔和詹姆斯、杜威共同持有的一种学说。这四位反笛卡儿主义者都在原则上反对在"仅仅私人的"、"仅仅文字上的"、"仅仅审美的"或者"仅仅情感上的"这些表达方式中带有轻蔑意味的"仅仅"一词的使用。他们都对以公共需要的满足和私人需要的满足之间的区分替代康德在认知性事物和非认知性事物之间的区分,以及坚持认为没有任何事物是"只"和后一种[需要][1]的满足相关的这一点给出了理由。用瓦蒂莫用来描述海德格尔的话来说,这四个人都试图帮助我们"离开作为自由的一个敌人、作为生存之历史性的一个敌人的思想视域"(第 31 页)。

如果人们停留在这个思想视域中,并继续认为认识论和形而上学是第一哲学,人们就会深信他们的一切断言都应该具有认知方面的内容。只要一种断言纠缠到当代美国哲学家罗伯特·布兰顿所谓的"给出和要求理由的游戏"[2]中去了,它就具有这样的内容。但说宗教应该被私人化,就等于说宗教人士出于某些目的,有权利选择走出这种游戏。他们有权利将他们的断言从那种由在社会上可接受的各种推理(这些推理是为作出这些断言进行辩护的)所构成的网络中拆除下来,并从"已经作出了它们"这一点中得出一些实践方面的结论。

在我看来,当瓦蒂莫将欧洲文化的世俗化描述成道成肉身之允诺的完成、视作放弃神性(*kenosis*)、视作上帝将一切交给我

---

① 私人需要。——译者

② 见罗伯特·布兰顿:《使事情明晰》(剑桥,马萨诸塞:哈佛大学出版社,1994 年)。

们时,他的目标在于一种私人化了的宗教。西方越是变得世俗,越少僧侣统治,它就越能更好地实施《福音书》的允诺:上帝再也不会将我们视作仆人,而是视作朋友。瓦蒂莫说,"[基督教]①启示的本质被还原成仁慈,而其他的一切则被留给了各异的历史经验的无终结性"(第77页)。

对基督教本质的这种解释——在这种解释之下,上帝的自我掏空和人类企图将爱当作惟一的律法,是一枚硬币的两面——允许瓦蒂莫认为西方所有伟大的撕除面具者,从哥白尼到牛顿,再到达尔文、尼采和弗洛伊德,都在实施爱的工作。用他的话来说,这些人是在"带着爱的律令这惟一的规定解读时代的征兆"(第66页)。在下面这种意义上,他们都是基督的追随者:"基督本人就是撕面具者,而……由他发起的撕面具的行动……就是救赎本身之历史的意义"(第66页)。

追问这是不是一个"合法的"或者"有效的"天主教版本或基督教版本,正是错提了问题。"合法性"的观念不可以运用到瓦蒂莫(或者我们其余的任何人)就独处所说的话上去。尝试进行这样一种运用,就是在暗示:你没有任何权利为了参加你的朋友和亲属的婚礼、洗礼和葬礼而去教堂,除非你承认教会机构在决定谁算得上是基督徒、谁不算是基督徒方面的权威;你也没有任何权利称自己是一个犹太人,除非你施行这种宗教仪式,而不是那一种。

9.3 瓦蒂莫与我的分歧

我可以这样来概括瓦蒂莫和我正在追寻的那种思路:18 和

---

① 原文所有。——译者

19 世纪进行的那场宗教和科学之间的战斗是两种都声称[自己]具有文化上的优越性的制度之间的竞争。科学打赢了这场战斗,这对宗教和科学来说都是件好事。因为真理和知识是一个社会合作的问题,而科学给了我们实施比以前更好的合作性社会计划的途径。如果社会合作就是你想要的,那么,科学与你那个时代的常识的联合就是你需要的一切。但如果你想要某种别的东西,那么,一种已经出离认识竞技场的宗教,一种发现有神论与无神论之争的问题很无趣的宗教,可能正好与你的独处相适合。

事实可能如此,但也可能不是如此。在像我这样的人和像瓦蒂莫这样的人之间还是有很大差异的。考虑到他在天主教环境中长大,而我不是在任何宗教环境中长大的,这种差异就不足为奇了。只有当一个人认为宗教上的种种热望是某种前文化的事物,并且"对于人类本性而言是根本性的",他才会对离开那方面的问题感到为难——对通过让宗教摆脱普遍性的要求来使之完全私人化感到为难。

但如果人们放弃了认为对真理的寻求或者对上帝的寻求是一切人所固有的想法,并承认这两者都是一个文化构成的问题,那么,这样一种私人化似乎就会很自然、很合适了。像瓦蒂莫这样的人将不再认为我在宗教感情方面的缺乏是一种粗俗的标志,而像我这样的人将不再认为他具有这样的情感是一种懦弱的标志。我们两方都援引《哥林多前书》第十三章来支持我们拒绝投身于任何这种易招人厌恶的解释。

我和瓦蒂莫的分歧可以归结为他能够将某一过去的事件视作神圣,而我则感觉到神圣性只在一种理想的未来之中。瓦蒂莫认为,上帝决定由成为我们的主人转而成为我们的朋友,这一决定是一决定性的事件,我们当前的种种努力就依赖于它。他

的神圣感是与对这一事件和对体现该事件的人[①]的回想系在一起的。如果说我有一种神圣感的话，那么，它就与这样一种希望系在一起：在将来的某一天，在任何一个千禧年，我遥远的后代们将会在一个爱已近乎成为惟一律法的全球化文明中生活。在这样一个社会里，交流将摆脱统治，阶级与世系等级将会闻所未闻，等级制将成为一个[只关乎]暂时性的实用便利的问题，而权力将完全受到有文化的、受到良好教育的有选举权者的自由共识的控制。

我不知道这样一个社会会如何产生。人们可能会说，它是一次神迹。这次神迹就像道成肉身一样，关涉到一种友好、坚韧、持久的爱的出现；《哥林多前书》第十三章对于像瓦蒂莫这样的宗教人士和像我这样的非宗教人士而言是同样有用的：前一类人对超越我们当前境况的事物的感觉与一种依赖感系在一起，而对于后一类人而言，这种感觉只在于对人类的一种更好的未来的期望。这两类人之间的区别就是不可辩护的感恩和不可辩护的期望之间的区别。这不是一个关于下面这桩事情的互相冲突的诸信念的问题：什么东西真正实存、什么东西并不[真正实存]。[②]

---

① 可能指耶稣。——译者

② 本文是对2001年12月利用埃克哈特大师通俗专业书籍奖大会的机会作的一次演讲进行修订和扩充后形成的一个版本。最初的版本以德文形式发表于《南德意志报》。

10

普特南、实用主义和巴门尼德

10.1　实用主义和工具主义

在过去二十年里，希拉里·普特南和我在“该从威廉·詹姆斯和约翰·杜威的著作里学到些什么”这个问题上一直存在分歧。①我们常常使用借自这些作者的武器来攻击我们最感兴趣的目标——比如事实与价值的区分，认为自然科学与现实之间有一种特殊的关联的观点，以及像普特南所说的那样，假定直观“不仅仅是一种通达我们文化中继承下来的世界图像的模式”②的做法。但普特南认为，我的这个激进的实用主义版本导致了无谓的吊诡——它将我们从他所谓的“形而上学实在论”的油锅里拯救出来，随之又将我们扔到相对主义的烈火中去了。他认为他的那个温和的版本使我们回到了他所谓的常识的“自然实在论”。

我认为普特南的版本没有公正对待这样的可能性：当詹姆斯将这场运动的重要性和新教改革的重要性相比③时，他是对的。普特南认为，所谓的“经典”实用主义者们帮助我们返回到了“日常事物”，而我认为他们预示了人类自身形象方面的一场新的、不同寻常的变化；普特南认为，他们根本不曾希望在泼掉哲学的洗澡水时将常识的婴儿也一同倒掉，我认为，他们希望通过改变某些嵌入到我们的世界图像——我们的文化从巴门尼德和柏拉图那里继承来的那种[世界图像]——中的某些形象来改变常识。

普特南认为“有一种公正对待我们的[常]识的方式:即认为知识上的种种主张对现实负有责任而又不退缩到形而上学的幻想中去”。④我并不这么认为。根据我的看法,认为人类对现实负有责任的想法就像认为真句子符合于现实的观念一样,是没有希望的。我对詹姆斯和杜威的解读是,他们说我们除了对塞拉斯和布兰顿所谓的“给出和要求理由的游戏”中的游戏伙伴们负有责任之外,没有任何责任。我的口号是:如果它无言,我们就对它没有责任。我认为这个口号概括了黑格尔下面这个论题的票面价值:“精神永远不和有别于它的任何东西相遇。”⑤本文主要是为关于我们的诸种责任的这种主张辩护,并反对普特南对它的反对意见。

然而在转向这种辩护之前,我想讨论另一个主题,并避免我过去就实用主义说过、普特南正确批评过的某些话。他在好多不同的场合提出,我强调和重申詹姆斯认为真(the true)是信念之路上的权宜之计的主张,并认为这种工具主义的主张是实用

---

① 见我的“团结,还是客观性?”一文(1984 年),重印于我的《客观性、相对主义与真理》,还有“普特南与相对主义者的威吓”一文(1993 年),重印于我的《真理与进步》。本文尝试考察普特南在后一篇文章之后发表的出版物,尤其是他 1994 年的杜威演讲。

② 普特南:《带有人的面孔的实在论》,第 65 页。

③ “如果十年之后它[指詹姆斯即将出版的那本《实用主义》——罗蒂注]被列为‘划时代的’[著作],我不会感到惊讶,因为我对这种一般的思维方式的确定的胜利没有半点怀疑——我相信它类似于新教改革。”(1907 年 5 月 4 日致亨利·詹姆斯的信)。也参见 1906 年 4 月 7 日致 F·C·S·席勒的一封信,在那里詹姆斯说道,他在阅读过帕皮尼和杜威之后,把握住了席勒所谓的“人道主义”和詹姆斯所谓的“实用主义”的真正重要性:“……我承认,只是在阅读了这些东西[帕皮尼和杜威的文章——罗蒂注]之后,我似乎才充分把握住了人道主义这一计划对于生命和再生的重要性,把握住了这一计划的伟大视角,把握住了人道主义这一计划对于所有事物的革新性特征……”

④ 《三重绳索》,第 4 页。

⑤ 《百科全书》,第 377 段,附释:“对于精神来说根本不存在任何彻头彻尾不同的东西。”

主义的要旨的核心,这种看法歪曲了经典实用主义者们。普特南认为这种工具主义观念太糟糕了,根本不能归之于詹姆斯。罗伯特·布兰顿最近参与到了这场辩论中。布兰顿同意我的如下观点:詹姆斯和杜威事实上持守的是工具主义的观点,而且这种工具主义对于他们的工作来说是核心性的。但他也同意普特南认为工具主义执迷不悟的看法。布兰顿在詹姆斯和杜威的工作的其他一些部分里发现了实用主义的价值——尤其是在杜威的那些明显使人想起黑格尔的部分里。布兰顿同意普特南的如下观点:借助工具主义来认识实用主义是不对的。

在尝试了几年避开布兰顿的观点之后,我现在同意他的一种看法:在我所写下的那些东西里,在"对新词汇的转变潜力(transformative potential)的坚定的赞赏"和"对用来思考和谈论它们的那些工具性模式的诉求"之间,存在着"一种主要的张力"。[①]布兰顿的论点是,如果这样一些转变像我希望的那么彻底,它们就不能以它们在多大程度上满足了先前的目标来被判断。因为新词汇给了我们新的自身形象,而新的自身形象又给了我们新的目标。[②]这意味着我们不应该尝试将转变过程放到

① 罗伯特·布兰顿:"实用主义与语用学",收于《希拉里·普特南:实用主义与实在论》,詹姆斯·科南特与乌尔苏拉·M·泽勒编(卢特利奇,2002年),第215页。普特南在这本书的第59—65页回应了布兰顿,但仅限于注释性的评论。

② 我在各种著作中相当详尽地发挥了这种黑格尔式的观点。因此,当我发现普特南说我"认为语言游戏实际上乃是一些自动的运作"(《实用主义》,第34页)时,我很是震惊。自从我读研究生期间阅读塞拉斯时开始,我就一直像他一样,坚持区分对规范(norms)的服从和准机械性的自主性(automaticity)。比如,可参见我的"实用主义,范畴与语言"一文,发表于《哲学评论》70:2(1961年4月),第197—223页。我并不认为我尝试过普特南正确地描述为无望的那种任务:"尝试表明我们的思维对我们所思及的那些对象的参照性指向(referential directedness)可以由这些对象施加于我们之上的因果性方面的影响构造起来,或者在某种意义上可以被'还原为'这些影响"。(《三重绳索》,第43—44页)。

一个更大的背景下,亦即放到那种可能会帮助我们规定哪种转变好,哪种转变不好的参照物之下。尤其是,我们不应该试图将实用主义者们提议的那种转变放到这样一个背景之下。我们不应该问实用主义对什么有益,也不应该问为何接受它是一种权宜之计。

人们常常说,实用主义惟一的问题在于它不能发挥作用。但这就像是某人在对路德和加尔文说,他们的运动不会发挥作用一样——就是说,那种“一切信徒皆为祭司”的观念与人们的直觉太相反了,以致无法对它进行有益的征用。尽管如此,宗教改革者们还是希望既改变我们的目标,也改变我们的手段,实用主义者们也是如此。没有任何包罗万象的框架,参照它,我们就能判断对人类自身形象方面的改变的一种大规模的、革命性的建议的可操作性和价值。像新教改革这样的宗教运动,以及像实用主义这样的哲学运动,都和塞万提斯、透纳和贝多芬在艺术领域里的那些突破相似。没有任何可用来评价他们的合适标准。就像华兹华斯说过的那样,他们创造了趣味(taste),而他们正是由这些趣味来判断的。

普特南认为,布兰顿对如下观点的抨击正好击中要害:我们应该“以信念促进需要之满足的趋向来评价它们”①。尽管如此,依据这种看法,布兰顿的抨击是专门指向我的,因为与普通的意见相反,[普特南认为]这种观点不是詹姆斯和杜威的观点。我还是坚持不同意普特南对这些作者②的解释。在詹姆斯和杜威的著作中有足够多的段落支持布兰顿和我对他们的工具

① 普特南:“回复布兰顿”,收于上引书《希拉里·普特南:实用主义与实在论》,第59页。

② 指詹姆斯和杜威。——译者

主义解读，这正像有足够多的段落支持普特南的"自然实在论"解读一样。普特南认为我最喜欢的那些段落是修辞上的夸张法，而我则认为他最喜爱的那些段落是暂时的倒退。然而在下文中，我将撇开文本注解方面的问题。相反，我会尝试解释为什么我现在同意普特南的如下看法：在我这方面，我力图将对真理的寻求同化到对幸福的寻求中去，这是一个错误。

过去，我曾提出詹姆斯和杜威给了我们一条调和尼采对人类的达尔文式描述（认为人类是"聪明的动物"）和黑格尔对他们的描述（属于精神的领域，通过连续的自我重新描述而从自然中解放出来）的途径。我认为，将黑格尔自然化的方法即是将语言当作某一动物物种为了增进其快乐、消除其痛苦而发展起来的一种工具。所以我建议，我们[应]将语言和文化当作与蜘蛛的网和河狸的水坝相似的东西。但正如布兰顿使我认识到的那样，将语言当作一种工具，这会误导性地暗示，有某种东西，通过参照这种东西，我们可以评价进行"给出和要求理由"这个游戏的有用性——这一游戏正是为了这种东西而进行的。他说服我相信，海德格尔的如下说法是对的：将语言和文化的要义描述成动物欲望的满足，这不过是对柏拉图主义的一种贫乏的颠倒而已。犯这个错误——尼采有时就犯了这个错误——就等于给动物欲望分配了从前由柏拉图和康德的理性理想（ideals of reason）扮演的那一角色。

说没有任何东西应该被分配这一角色——就是停止追问像"探究的要义是什么？"这样的问题——会更好些。只有那构成了布兰顿所谓的"成为睿智的（being sapient）"这样的那些社会实践，才允许我们将种种"手段-目的"关系孤立起来。为了将睿智本身视作达到某个更大目的的手段而试图跨出那些实践的整体之外，是无谓的。

放弃认为睿智具有某种功能的观点,就会与杜威对他所谓的“固定目的”的抨击发生共鸣。在杜威使用该词的意义上,对人类生活的意义的发现和对物理现实的真正本性的发现,都是固定目的。相反,治疗癌症、固定松脱的水龙头、向牧夫星发射飞船以及实现世界和平,都是杜威所谓的“可见目的(ends-in-view)”。我们知道如何设计出手段来达到这些目的,并且确定你能够说出你是否达到了它们。

相反,哲学家们设想出来的那些固定目的,其设计出来是注定不能达到的。不像康德,杜威认为我们不需要任何界限概念、任何调节性理念去空费想望。他在下面这一点上同意黑格尔:在继承而来的诸种社会实践之间的那些辩证的张力总是足以将现在推向前去从而创造新的未来。尽管如此,可见目的的有限性和可获得性使对它们的追求能够对杜威所谓的“成长(growth)”有所贡献。他说,“成长是道德上的惟一目的”。这句格言等于说,它是那个重要的旅程——是物种通过使自己转向某种新事物而使自身惊奇的那种不断更新的能力。杜威从黑格尔那里学到了下面这一点:当且仅当人类的各共同体修正它们自己的可见目的,而不是依然忠于他们先辈们珍爱的那些目标时,它们才能成长。①

我之所以错误地将语言称作工具,原因之一就是,我关心的是为戴维森的非援引论(disquotationalism)辩护,反对克利斯

---

① 参见《哲学的改造》,收于《约翰·杜威中期著作》,第十二卷,第181页:“……成长、提高和进步的过程,而不是静态的成果和结果,变成了重要的事情……目的不再是一个要去达到的终点或界限了。它是转变现有形势的活动的过程。并非完善成为最终目标,而是那个不断持续的完善化、成熟化、精炼化的过程成为了生活的目的……成长本身是惟一的道德目的。”关于对“固定目的”的一种示范性的抨击,参见《哲学的改造》,第119—120页。

平·赖特对它的指责:说它忽视了真理和有保障的可断定性乃是不同的目标这一事实。①我的论点是,在某些特定的听众面前作的辩护是探究的可见目的,而赖特主张探究此外还有一种叫作“真理”的固定目的的看法,对实践并没有什么意义。我提出,假如作为一个目标的真理观念从未在我们脑海中闪现过,我们[还]会以相同的方式从事一些相同的探究活动。这使得我说,我们应该认为我们自己只有一个目标——幸福——而不是两个——幸福和真理。

[如今]我依然想为戴维森辩护而反对赖特,但我不再想说那种有所追求的辩护——参与到给出和要求各种解读方式的游戏中去——将幸福当作它的目标。感谢布兰顿的批评,我现在认为我那种要将我们之所为吸纳到动物之所为中去的准尼采式、伪达尔文式企图,怕是误入歧途了。因为“幸福”是一个空的术语,它只会模糊希望一种热望停止和希望写下永恒诗篇这两者之间的差别,就像“真理”是一个空的术语,模糊了像“这是红的”这样的真句子和像“新教改革帮助解放了人类心灵”这样的真句子之间的差别。像我曾做过的那样提议以幸福替代作为探究目标的真理,就是提议以一种空虚替代另一种。

这些观念之所以空虚是因为,不管是追求真理的指令,还是追求幸福的指令,都没有[给人]提供任何向导。一个目标应该是这样一种事物:它可以供你判断你离它有多远。并且有某些途径,借助于它们可以推算出什么时候你转离了它,什么时候你更接近它。在像真理和幸福这样的固定目的那里,没有任何这样的途径。例如,我们永远无法知道一门科学是否已经变得

① “真理是一种探究目标吗:戴维森之于赖特”,对赖特的《真理与客观性》的一篇评论,收于我的《真理与进步》。

"成熟"了。我们也无法知道在我们看来可能是最好的政权不可能在我们的后代看来是压制弱者之用的一个借口。亚里士多德力学和罗马共和国提醒我们,我们永远无法从当前的可辩护性推论出绝对的辩护来。辩护只是一个相对的观念,而真理则是一个绝对的观念。将它们系在一起的努力总是会失败。

否认真理是与辩护不同的一种目标是一回事,而为探究提出另一种可选的目标则是另一回事。我仍然想做前一种工作,但我本不该做后一种工作。我也不该关注詹姆斯将真与权宜之计等同起来的那些段落,不该关注他使他的实用主义与密尔的功利主义——杜威已经有效地批评过后一种学说的空虚性——结盟的那些段落。说探究以人类幸福为目标,和说善是对我们的兴趣负责一样地无谓。后一种回应[①]准确地说不是错了,而是像"一切事物等同于其自身"这个句子一样,是"语言休假"的一个好例子。任何追问过善为何物而又得到了那一回应的人,都会正确地感到她的问题被规避,而不是被回答了。因为她其实是在问,她应当有什么样的兴趣——她应当从事哪些计划,放弃哪些计划。她想知道她是否应该改变她的生活,如果应该改变,[又]当如何改变。

希腊人提出,我们通过努力确定真理的本性和幸福的本性,就会发现是否要改变我们的生活以及如何改变。詹姆斯和杜威提醒我们说,这样的努力劳而无功。因此,我建议这样来解读詹姆斯认为真是信念之路上的权宜之计的主张:不将它看作企图回答"何为真理?"这个问题,而是当作嘲笑这个问题的一种方式。根据这种解读方式,詹姆斯就是在从事诊疗,而不是在进行建构。他一直努力治疗人们身上的柏拉图主义——治疗思考固

---

① 指上句中对"善"的解释。——译者

定目的而不是可见目的的诱惑。他并非为了重新为我们的探究指出方向而提出权宜性。他只是敦促我们不要参照着柏拉图希望将探究置入其中的那种非历史的背景,来从事探究活动。

柏拉图提出,在知道如何成为一个好木匠或者好医师和知道如何成为一个好人①之间有一种相似的关系。根据杜威取自黑格尔的观点,没有任何[这样的]相似关系。木匠和医师有可见目的,而人类则没有。人类在前行中构成了自身,在改变其自身形象时亦改变其可见目的。没有任何办法可以踏出历史的摇摆不定的、不可预测的过程——柏拉图称作"意见"的那个领域——而与真正的真实相接触。如果你放弃了柏拉图所说的相似性,你就再也不会将科学的、政治的或其他方面的深思放在一个被称作"我们与实在(Reality)的关系"或者"我们与真理的关系"的更大的背景下了。你将这样来解读詹姆斯和杜威;即他们努力将我们推回到崎岖地面上,并避开了柏拉图遗留下来的那些华而不实而又十分诱人的抽象。

过去,当我强调布兰顿所说的"新词汇的转变潜力"时,我认为我自己在提出一种反柏拉图主义的观点。当我求助于那些工具性模式来描绘这样的转变时,我认为我自己在提出另一种反柏拉图主义的观点。但事实上,我现在认识到,我不过是向柏拉图为之屈服的那同一种诱惑屈服了而已——在某种特殊的人类活动和一般人类生活之间得出某种相似性的诱惑。我一直在尝试通过以欲求的满足来描绘人类生命、通过在布兰顿(追随黑格尔)称作感性爱好(*sinnliche Neigungen*)——像抑止一种热望的需要这样的动物性冲动——的模式上思考欲求,将人类生命的目标确定下来。布兰顿的文章"语用论和诸种实用主义"

① human being,这里的"人"指普遍意义上的人,作为类的人。——译者

最终成功地使我看到,只有当我进行下面这样的尝试时,我在理想的河狸水坝和理想的人类信念集合之间得出的相似性才会是合适的:就目前由史蒂文·平克和E·O·维尔松这样的人所追求的那种人类[形象],提出一种还原论的观点;他们否弃了"文化"对于理解人类具有十分重要的作用这一观点。这关乎我想做的最后一件事情。

10.2 普特南和超越之物

但尽管布兰顿使我看到了普特南的某些批评的要义,并承认了其正当性,涉及"我们是否需要对现实负责这一观念,以及对我们的人类伙伴负责这一观念"时,我现在还不准备站到普特南那一边去。普特南很久以前就将我描绘成持有下面这一观点的人:"只有对话存在;没有任何理想的目的可以提出,或者应该需要这些目的"。在他的《理性、真理与历史》一书中,他说这种观点等于是一种"自我驳斥的相对主义",因为——就像他接着说的那样——"我们将不同概念当作不同的理性概念来谈,正是这一事实设置了一种边界概念(*Grenzbegriff*),设置了理想真理的一种界限概念"。[①]根据我对杜威的解读,这正是他所否认的。因此我认为,我自己并不是一个相对主义者,正如我认为杜威或者一位好的实用主义者不应该是一个相对主义者一样。

《理性、真理与历史》出版于1980年,而自那以后普特南在很多主题上都改变了想法。但在他最近的几本书里,他仍然将我描述成一个相对主义者。[②]他仍然认为哲学家严肃对待我描绘成柏拉

① 这段引文以及前一句引文出自《理性、真理与历史》的第216页。

② 见《事实-价值之分的崩溃》,第143页,以及《实用主义》,第74页。

图主义之空虚物的东西很重要。尽管如此,现在他驳斥了“理想真理”的观念。在一篇于 1990 年批评伯纳德·威廉斯的文章里,他写道:“像威廉斯有时做的那样,说向一幅大的图像汇集正是知识概念所要求的,这纯粹是教条主义。”他接着说道,“没有了‘科学向某个单一的、明确的、理论性的图像汇集’这个设准……关于‘绝对性’的整个观念就会崩溃。实际的情况是,伦理知识无法宣称具有绝对性;但这是因为‘绝对性’这一观念是不连贯的。”①最近他说过,他不仅不再认为真理能在理想条件下以有保障的可断定性来定义,而且现在完全看不到定义真理的任何必要了。②

我本该认为,放弃绝对性并开始认同戴维森关于真理的不可定义性的看法,会使普特南更同情我的“只有对话存在”这一看法。但他仍然认为我持有一种极端的立场。在他 1994 年的杜威讲座(重印于《三重绳索》)的开篇,他就尝试标出威廉斯的立场和我的立场之间的一种中间立场。在我已引用过的一段话里,他说他想“公正对待我们的这种感觉——知识方面的种种主张要对现实负责——而又不退回到形而上学幻想中去”。③威廉斯和其他被普特南描述为“歌颂唯物主义和认知科学”的人都是形而上学幻想家,而纳尔逊·古德曼和我则属于那些放弃了“知识上的种种主张要对现实负责”这一观念的人之列。普特南说,后一种做法的结果就是“语言学唯心主义”——他认为它如此悖谬,乃至陷入纯粹的轻浮了。④

普特南说他赞同“[詹姆斯]的[实在论]⑤批评家的一点

---

① 《带有人的面孔的实在论》,第 170—171 页。

② 《事实-价值之分的崩溃》,第 107 页。

③ 《三重绳索》,第 4 页。

④ 《实用主义》,第 74 页。我在本文的最后一节会回到“语言学唯心主义”这个主题上来。

⑤ 这两个方括号为原文所有。——译者

是:世界如其所是地独立于[世界]的描述者的种种兴趣”。他接着说,“詹姆斯的这种建议让我感到悲哀——我们所知道的世界在一种间接的意义上是我们自己心灵的产物”。[①]在这段话的一个脚注中,他将下面这种主张作为可悲的詹姆斯学说的一个例子来引用:“我们创造了我们的真命题和假命题的主语”。他接着说,“我本人对于在我的《理性、真理与历史》一书中谈到了和这些主题相关的‘心灵依赖’而感到后悔”。[②]

但普特南认为,只要他们相信“有一种可被归类的诸对象之确定的总体性和一种一切‘属性’的确定的总体性存在”,“詹姆斯的实在论批评者”就错了。[③]他称这种总体性为一种“超越之物”。他谴责了“普通哲学所犯的一个错误,那就是假定‘实在’这个术语必定指一种单一的超越之物,而不是关注我们的语言和我们的生活进展的时候,我们不断重新协商——和被迫重新协商——我们关于实在的观念的各种方式”。[④]

我要对普特南寻找一种介于威廉斯的立场和我的立场之间的立场的企图提出的问题是,我不明白为什么一旦他否认“实在”这个词指的是某种单一的超越之物之后,他还会反对詹姆斯的如下主张:“我们很好地创造了我们的真命题和假命题的主语”。很明显,普特南并不认为詹姆斯是想用“创造”一词指“使某物存在”,这就像他在《理性、真理与历史》中说到“心灵和世界一起构成了心灵和世界”[⑤]时并不是想描述因果关系一样。因此,我将把詹姆斯关于我们的真命题的主语的主张解读成:我

---

① 《三重绳索》,第6页。
② 同上书,第178页。
③ 同上书,第7页。
④ 同上书,第9页。
⑤ 《理性、真理与历史》,第Ⅺ页。

们创造了哈金所说的“真理候选者”。当詹姆斯说“世界以可塑的方式存在”和“人在世界上面产生了真理”时,我以为他是同意普特南的如下观点的:没有任何超越之物可以决定我们的哪种真理候选者在某种意义上是合法的,哪种不是这样。因为合法化不是由某种非人的事物给出的,而是由各种互相竞争的真理候选者对于人类可见目的的相对有用性来给出的。

设想这样一种超越之物,就等于是努力将抛弃旧的真理候选项、憧憬新的真理候选项的过程——黑格尔认为这个过程是精神的自我实现——放到“心灵”与“世界”这两种可以不依赖于对方而被独立地考察的事物之间的一种关系的背景之下。在这个背景之下,探究就是将这两种事物放进与对方更紧密的关系之中去。①普特南和我一致认为,詹姆斯和杜威希望我们反对这一图景,但普特南似乎想要保持住它的一些必要的因素,这样使得他说我们的真命题的主语不是由我们创造的。

我想象中的詹姆斯会像下面这样回应普特南:我用你感到可悲的那个句子指的仅仅是,我们通过构想出一些新的谈话主题(比如“燃素”、“电子”、“原罪”、“紫色”和“道德义务”),而

---

① 这一关于探究的图景为所有赞同欧内斯特·索萨的如下观点的人们所共享:“一旦一切意向方面和语义方面的事物被确定下来,一旦人们以他们的大脑、心灵或者灵魂状态信奉的是什么,以及人们以他们的各种表达说的是什么被确定下来,同时并不确定哪些是真的、哪些是假的,一旦实在的非意向的方面和非语义的方面是什么样的确定下来,也就是说,一旦什么样的个体实存着、它们的属性和相互关系如何——一旦所有这些先前就被确定下来了,随之而来的当然就是,作为所有这些东西的一个必然会产生的推论,哪些信念或说法为真,哪些不真,就确定下来了。”(欧内斯特·索萨:“认识论与源初真理”,收于《真理的本性》,迈克尔·林奇编,第659—660页)。近来,心灵哲学和语言哲学分成了两个阵营。前一个阵营的哲学家主张人们可以“在原则上”不依赖于“发现什么样的个体实存着,它们有什么样的属性和相互关系”的任务而解决一切意向方面和语义方面的问题,反之亦然。而较小的那个阵营(包括普特南、戴维森、布兰顿和他们的追随者们)并不认为人们能做到这一点。

创造出了真命题和假命题的主语。追问我们在表达这些主题时采用的那些谓词中哪些与实在的属性相匹配是无谓的。既然你自己说过根本没有任何包含“由一劳永逸地固定下来的那些属性构成的一种总体性”的超越之物存在,那我们还有什么分歧呢?你如何建议坚持你所谓的“我的实用主义的‘真正洞见’”——“‘描述永远不仅仅是一种复制,而且我们总是在语言对实在负责的[现有]方式之上添加[新的方式]’这一洞见”①——同时却仍然反对你以为“可悲”的那些句子呢?我的主张是,一旦我们放弃了复制,我们就能以“与实在打交道”代替“对实在负责”。没有了一种超越之物,如何设想我们能区分成功的复制和实现了的责任呢?一旦我们放弃了一种超越之物,那么除了和我们一同探究的伙伴之外,还有什么是要我们负责的呢?

詹姆斯可以通过追问下面这个问题将这个追问之链再延长:普特南放弃了一种超越之物后,如何还能够反对下面这种主张呢——“没有任何像‘一种语言游戏优于另一种语言游戏’这样的事情,而只有相对于这种、那种或者另一种兴趣而言的‘更优’”②?普特南认为这一主张是荒谬的,因为他以为这种主张必然会导致“我们不能说……牛顿物理学优于亚里士多德物理学,或者有一些亚里士多德物理学说错了而牛顿物理学说对了的事情”。但他为什么会这么想则不清楚,因为他同意詹姆斯的如下观点:“人蛇的踪迹无所不在(the trail of the human serpent is over all)”。③比如他说,我们人类是这样一类存在者:

---

① 《三重绳索》,第9页。

② 《实用主义》,第38页。

③ 译者对此句的翻译把握不大,暂作此译,求教于大方之家。——译者

“[我们]关于世界的所有观点都不可能不反映出我们的兴趣和价值”。[①]如果没有一种超越之物来认定我们的某些谈话主题而不是其他一些(它们与牛顿的述谓相符合,而不与亚里士多德的述谓相符合)为真,我们如何能说下面这种主张有意义:牛顿在某种不与人们的兴趣相关的意义上是更佳的。

詹姆斯以赞同的语气援引了 W·S·富兰克林对物理学的定义:“关于如何理解物体并推动它们的科学”。牛顿在帮助我们推动物体转动方面要比亚里士多德强很多。但说这是因为他正确理解了某些事物,则是一句空泛的恭维话,除非说清楚那事物与一种超越之物相匹配。准确地说,他正确理解了什么东西?牛顿并没有正确理解亚里士多德所谈论的东西——自然运动。他并不认为有这样一种东西存在。亚里士多德并没有错误理解引力和质量。他从未听说过它们。这样的考虑促使库恩说这两位科学家生活在不同的世界里。但下面这种说法更好些:我们并不需要用“世界”这个观念——不管是单一的还是复多的世界——来解释牛顿的优越性。我们只能列举出牛顿帮助我们实现、而亚里士多德没能帮我们实现的所有可见目的。

形而上学实在论者们相信作为超越之物的世界。他们这些哲学家想要为下面这种可能性留出地盘:我们可能有能力推动物体转动,对此心满意足,但同时对于世界事实上是什么样的这个问题,依然茫无头绪。普特南和我一致认为,这种怀疑论的主张是空洞的。但我认为这种对形而上学实在论的拒斥会使我们彻底放弃那种以实在论反对实在论的争论,而普特南则想说,实在论者们关于事物的看法是对的,而他们的批评者们是错的。

多年以来,普特南将他可选择的观点描述为“内在实在

---

① 《带有人的面孔的实在论》,第 178 页。

论”,但像许多其他人一样,我永远无法理解那是什么。我很高兴看到,普特南如今已放弃了这个术语,[①]但我在解释上的[②]困难依然和以前一样多。我并没有看到他放弃他所说的“完全的可理解性”,采取一种他说“在我们的生活中扮演了一种深层的角色,应该受到尊重”的观点,亦即“我们的言辞和生活受到了一种并非由我们发明出来的现实的限制”——这种限制不是因果性的,而是基于理性的。[③]普特南就像麦克道尔一样,认为我们在那些关于社会规范的制约作用的观念之外,还需要诸如“客观意图”和“对世界的可负责性”这样的一类观念。依据我对詹姆斯的解读,他将会提出后一类观念是行不通的。

这不是说詹姆斯不会满心欢喜地承认,考虑到我们当前的这些社会规范,我们认识到了说“这肿瘤是恶性的”和“我无法重复那个实验”这样的话是一种责任,即便我们不愿意这样做,也是如此。那些规范规定了我们何时应该信奉那些我们本不希望信奉的东西。但信念之所以不处在我们的掌控之下,其原因不是自然(Nature)——以及精神(Spirit)——限制了我们。而是因为我们将这些规范内在化了。我们没有任何这样的机能:它们能像柏拉图心目中奴斯(*nous*)可能使我们摆脱意见(*doxa*)那样摆脱那些规范。随着谈话的进行,我们不断改变我们的规范,但我们之所以不这样做,是因为我们能够对某种叫作“世界”的超越之物负责。

没有人会否认我们发明了各种谓词。如果人们相信有一种超越之物存在,他们就会认为这样的问题是有意义的:“我们所

---

① 《三重绳索》,第182页。

② 指对普特南观点的解释。——译者

③ 《三重绳索》,第9页。

发明的那些谓词中,有哪些指的是那些并非由我们发明出来的属性?"但如果人们并不相信[超越之物的存在],人们就只会将一种属性当作某个谓词的具体化。这样的具体化在其本身当然是无害的,但它如果使我们追问下面这类糟糕的问题,就不是无害的了:是不是在道德义务方面也和在原子的问题上一样,应该成为"实在论者"? 这个问题只能是一个关于一种超越之物的属性的问题。普特南想在这两方面都成为实在论者,但他通过否认一种超越之物的存在,就将那用来解释他的实在论是什么的资源从自己身上剥离掉了。

支持放弃关于一种超越之物之属性的问题,以及关于我们发明了什么和我们做了什么的问题的最佳论点,就是[指出]这两个问题与实践的不相关性。关于某些实体,或者关于某些文化区域,不论是主观主义还是实在论,都不会对我们的非哲学探究发生任何影响。接受这两种态度中的任何一种,都只是摆出一种哲学上的姿态,这种姿态无论被接受还是被放弃,都不会对我们所做的任何别的事情产生影响。"某些谓词和[事物的实际]属性相符合,而其他[谓词]则不[和属性相符合]",这种观念[对于改变这些哲学家的看法]无济于事,只是让哲学家们对他们尤其赞赏的那些文化领域(就像柏拉图赞扬数学、霍布斯赞扬粒子物理学一样)空赋赞辞。

和普特南与我有分歧的另一个主题相关联的与实践的相关性问题也产生了。我同意戴维森和布兰顿认为除了信念之外没有任何事物可以为一种信念辩护或对它表示异议的看法。普特南和麦克道尔则不同意这一点。他们认为经验——作为与判断相反的事物——也能从事辩护和质疑的工作。麦克道尔说,"我们无法使先于和独立于客观主旨的那些统领谈话的社会规范有意义……对世界的可负责性和人们互相之间的可负责性必

须放在一起来理解。"①

布兰顿和麦克道尔之间主要的差异是,布兰顿希望将关于谈论对象的观念与关于对它们负责的观念分离开来。他提出,我们可以从构成我们对诸种单一术语的使用的社会实践中挤出关于"对象"的观念来。因为依据他的解释,要理解"成为一个对象"是什么意思,知道如何进行描述——这种"知道如何"是将社会规范内在化所必需的——就够了。进行这种描述并不要求像麦克道尔所说的与诸对象的认知性接触(cognitive contact),而只需找出将某人的言语行为以及其他行为与他的同伴们的那些行为结合为一的方法就行了。

人们如何解决那个将麦克道尔、普特南与布兰顿、戴维森划分开来的核心问题呢?我认为不是通过更切近地关注我们关于"客观主旨"和"经验内容"的观念,也不是通过追问哪种观点更多地拯救了我们那些先前的直觉,而不是拯救那些直觉的敌手。这一主题毋宁应被视作一个实践性的主题,这个主题就是一个这样的问题:那些一方希望加以保存、而另一方希望加以抛弃的

---

① 麦克道尔是在《阅读麦克道尔》一书第275页中回应罗伯特·皮平的过程中这么说的。麦克道尔说,像皮平和布兰顿这样的黑格尔主义者的如下想法是错的:"我们可以使先于和独立于客观主旨的那些统领商谈的社会规范有意义"。对于布兰顿来说,解释一下"谈论同一种事物"这一观念是如何进入语言的就够了。如果人们有了这一观念,人们就不需要"客观主旨"的观念了。前一观念适用于相似的事物(物理对象,数字,道德义务),而后一观念则要求参照某种超越之物——这种超越之物给麦克道尔所谓的"我们的接受性机能"留下了印象——来作出阐释。黑格尔主义者们不相信我们有这样一种机能,而且皮平和布兰顿没有看到,麦克道尔关于那种机能被"第二天性"加以"概念化"的观念是有益的。在《阅读麦克道尔》的第69页,皮平说出了黑格尔主义中赫尔德的一面,他是这样说的,"有了人类文化中难以置信的多样性,说第一天性根本不足以说明第二天性(即便它是第二天性的条件也罢),就是很安全的了。"黑格尔的策略是将一种文化与另一种文化相比较,而不是将作为一个整体的文化(Culture)与作为一个整体的自然(Nature)相比较。

观念，是否在勉强维持并尽力帮助我们补偿下面这一点——创造了那些看似无尽的哲学争论？普特南正好提出了这个问题，他说：

> 像“现实”、“理性”（人们可能还会补充上“语言”、“意义”、“所指”……）这样一些一般的术语，当然就是哲学上那些深层的难题的来源。然而解决这些难题不是简单地抛弃这些词语。认为我们的词语受到了并非出自我们自己的发明的一种现实的限制，这种观念在我们的生活中扮演了一种深刻的角色，应该受到尊重。①

他接着说，我们可以继续让这些词语在我们的生活中扮演一种深刻的角色，但只要我们摆脱了“现实是一个超越之物”这一观念，我们就可以摆脱那种哲学上的难题。我的论点曾是，一旦我们摆脱了关于一种超越之物的观念——摆脱了“我们对使我们的谓词与该超越之物的属性相符合负有责任”这一看法——我们的生活就能得到改变。普特南正确地说，在我们的生活中扮演了一种深刻角色的那些词语，将再也不能做到这一点了。普特南诉诸的那些直觉，以及他所赞同的那些东西，不过就是“通达我们的文化继承下来的那幅世界图景的一种模式”而已，将再也不能迷惑我们了。我们再也不会因詹姆斯的那一主张——“我们创造了我们的真命题和假命题的主语”——而感到困惑了。

---

① 《三重绳索》，第9页。

10.3 知 觉

在这一节,我将把我刚刚一直在说的话运用到知觉上来,知觉是普特南和我有严重分歧的又一个主题。我属于那些被普特南描述为希望“拒绝知觉哲学中的传统问题”(因为“在它们那里浪费了太多的时间”),并认为返回到这些问题上去就是“哲学的一种重返幼年之举”①的人之列。当我赞同普特南说J·L·奥斯丁漂亮地解决了感性材料和A·J·艾耶尔的现象主义的问题时,我并不认为奥斯丁的成就有什么超出牛津学派之外的意义。

普特南和麦克道尔都认为知觉是一个重要的主题,因为他们都相信需要保存麦克道尔所谓的“对世界的可负责性”。他们都认为,没有了它,探究就会“没有阻力”了。另一方面,布兰顿认为关于理性,我们可以说任何我们需要说的话,而根本不会用到“经验”这个词。正如塞拉斯做过的那样,我们可以将知觉方面的种种报道当作“进入语言的一些转折点”——对环境或神经系统上的一些状态作出的习得的、语言上的反应。因为我分享了这一观点,我认为詹姆斯的书《彻底经验主义论文集》和杜威的书《经验与自然》与实用主义无关,而且这两本书因塞拉斯的文章“经验主义和心灵哲学”而过时了。

麦克道尔在如何解释这篇文章上不同意我和布兰顿;他认为塞拉斯的观点和他自己的非常相似。然而根据我的解释,塞拉斯告诉我们如何避免一种由詹姆斯阐明、由普特南加以认可、又由麦克道尔加以复兴的观点:亦即知觉“融合了思想和感觉”。②布

---

① 《三重绳索》,第13页。

② 普特南在他的《实用主义》一书第67页上的话。

兰顿和我对塞拉斯的解读是，他敦促我们以纯粹因果性的方式思考感觉，以纯粹意向性的方式来思考思想，因此要放弃将它们融合起来的观点。相反，普特南和麦克道尔希望我们——用普特南的话来说——“将听和看视作对由环境中来的信息的存取”。他们认为，只有这样我们才能公正对待关于常识的自然实在论。我同意这一点，但既然我想改变常识，我认为我们应该追随塞拉斯，认为思想和感觉——规范制约下的社会实践和生理状态——是能够只和对方处在一种因果关系中的。我们应该停止寻找两者的某种融合，或者寻找一种叫作“知觉”的、沟通两者的基础，或者寻找一种将其一“还原”为另一的方式。

普特南说，“‘语言如何勾连到世界之上？’这个问题说到底就是‘知觉如何勾连到世界之上？’这个老问题的一次重提。”[①]他认为后一个问题产生于17世纪的这样一种看法：必定有一个“位于心灵和我们感知到的‘外部’对象之间的结合点”。[②]他提出，詹姆斯在《极端经验主义》中、奥斯丁在《感觉和可感知者》中，向我们表明了关于这样的结合点的看法错在哪里。这样一来，他们便促使我们相信“在知觉中，我们与我们的环境有一种直接的接触”。[③]

关于哪个问题是哪个问题的重演，我有不同意见。正如普特南所说，关于知觉如何勾连到世界之上的问题，作为我们认识到“德谟克利特走在正确的轨道上了”的一个后果，实际上在17世纪变得非常重要。这一发现使得我们似乎有必要为亚里士多德对有感觉的灵魂的解释找个替代物：在亚里士多德那里，有感

① 《三重绳索》，第12页。
② 同上书，第43页。
③ 同上书，第44页。

觉的灵魂变得与被感知对象的属性相等同了。关于对外在对象的内在表象的观念是一个很明显的候选项。但要不是柏拉图诱使我们将知识当作一种“语词-世界”关系,而不是一场对话的参与者之间的关系,那么,不管是亚里士多德关于等同的观念还是笛卡儿关于内心表象的观念都将会毫无趣味。[①]关于知觉使我们与诸对象处于一种直接的关系还是一种间接的关系,这个问题永远不会显得重要,因为关于一种“与世界的认知关系”的观念不会现成可得(available)。

柏拉图追随巴门尼德把这样的观念强加给我们:应该以人类和人们正谈到的东西之间的一种非因果性的关系来看待知识——他们正在谈论某种在一定意义上位于该谈论背后、并使得该谈论成为可能的东西。追求这样一条思想路径将导致人们像普特南那样说“如果在我们在语言中说到的诸事物和一种外在现实的任何方面(无论什么)之间没有任何辩护性的关联,那么句子就不可能对于外部现实是真或假的了。”[②]我对詹姆斯和杜威的解读是,他们倾向于和布兰顿一致认为,不必要或者不可能有任何这样的关联。正是希腊人将知识作为一种“语词-世界”关联,而不是作为某些信念得到其他一些信念辩护的问题来加以谈论的那种方式,使得这样一种关联看起来是必要的。遗憾的是,为这样一些关联进行定位的企图统治了到黑格尔为止的西方哲学传统。黑格尔是第一个提出如下建议的思想家:

---

① 这里是布兰顿以后一种方式作出的描述:“将一种断言当作知识的表达——赋予断言者以进行由此而来的介入(commitment)的权利,并亲自认可这一介入——是一种反应,这种反应构成了对该断言暗中要求的权威的实际承认。因为这种权威许可听众中的那些人借助断言者进行介入的权利对同样的要求的介入。”(《使事情明晰》,第203页)。

② 《实用主义》,第65页。

我们应停止将知识的获得当作一个在主体和对象之间修建桥梁的问题。

普特南认为我对"知识如何与世界勾连上?"这个问题的回答是"以因果性的方式",因此也是——用他的话来说——"就像康德对待他那里的'基础'的准因果性关系一样地对待因果性",亦即将因果性当作一种"将我们及我们在文化上的伙伴们创造的那个故事和一个自在世界联系起来的先验关系。"因此他说,"罗蒂的图景在这方面是康德先验形而上学的一个唯物主义版本。"①但普特南在这里忽略了我所坚持的一种区分:在"世界"②(我提出,我们没有这一观念会更好)和实体的集合(这样一些实体:星体、人民、河狸、数字、诗、政府和正电子)之间[的区分]。这是在我们永不能确定我们与其是否有所接触的某种事物和无人能怀疑我们可以与之有接触的各种事物之间的区别。

康德会把这两种事物之间的区别称作无条件者与有条件者之间的区别。这是那些对实践有影响的问题(尤其是关于星体、人民和数字的问题)和那些无法造成这些影响的问题(关于现实之本性的问题)之间的差异。巴门尼德通过将一切特殊事物集合到一起,并将它们压缩到一个全面而又不可穿透的范围(即人类心灵,它处于可错世界之上并与之相对立)里,使得我们能够追问后一类问题。巴门尼德的"一"是最初的超越之物,而它的后继者们仍然逗留于西方的常识之中。

海德格尔说关于我们与"世界"之关系的问题不是不可避

---

① 《语词与生活》,第287页。

② "the World",作者这里将"世界"加上引号,表示它是作为"超越之物"的那个世界概念。——译者

免的,它们首先是由巴门尼德和柏拉图引入西方的,这种说法是对的。他的下面这种说法也是对的:这些问题在西方知识分子中间的流行是一种不幸,而在接下来那些世纪里对它们的追寻使得我们承担起了尼采的那种颠倒的柏拉图主义。黑格尔说追寻这些希腊的问题使得我们无法认识到精神在其本身就是充足的——亦即它不必对自然负责,亦即它所引导的对话本身就足够了——这种说法是对的。杜威说追寻这些问题是对时代的种种问题的一种无谓且有害的偏离,也是对的。如果人们将海德格尔、黑格尔和杜威的这些论题放在一起,人们就会理解詹姆斯和杜威是如何希望西方世界的常识可以改变的,人们就会看出詹姆斯拿新教改革进行类比的要义所在了——新教改革是早先的一场运动,它帮助我们摆脱了"我们对某种强大有力的、权威性的和神秘的事物负有责任"这一观念。

10.4 语言学唯心主义

在结论这一节,我要讨论普特南认为我是一个相对主义者这一主张。他那里的"相对主义者"一词的适用对象不限于那些想要将真理还原为辩护——他和我一度都禁不住要这样做——的人。在《理性、真理与历史》中,他赋予这个称号一种更宽的——而且我认为更有趣的——含义,在这一含义下,这个词或多或少就像他一度说过的"语言学唯心主义"一样了。在那里,他说道,

> 相对主义的全部目的,它真正的限定性特征,就是……要否认任何有关客观"合适(fit)"的可理解的观念的实存。因此,相对主义者无法理解那种就客观

> 的辩护条件而言的对真理的谈论。……相对主义者最终必定会否认任何思想是关于任何事物的——不管是在实在论的意义上，还是在非实在论的意义上；因为他无法区别“设想出某人的思想是关于某事物的”和“实际地思考那事物”。简言之，相对主义者没能看到的是，思想本身已然预设了某种客观的“对(rightness)”的实存。①

如果语言学唯心主义被界定为否认“客观辩护条件”和“客观的对”这些观念的有用性，那么我实际上就是一个语言学唯心主义者。我认为，如果詹姆斯和杜威以对语言的谈论代替了对经验的谈论——他们的睿智本可以令他们这么做的——他们也会是语言学唯心主义者。

只有当人们以为客观的对的惟一替代选项就是主观的对，因此就会从在某个特殊共同体面前的可辩护性，以及客观的对的缺席，推论出真理来时，人们才会以为由语言学唯心主义提出的纯粹否定性的主张就等于是相对主义。但没有任何理由作这样的推论。惟一必然会导致否认“客观的对”这一观念的有用性的，就是去接受布兰顿所说的“像詹姆斯的理论这样一种理论的本质之点”，也就是说“把称某事物为真当作做了一件更像是在赞扬它，而不像是在描述它的事情”。这就是说——正如布兰顿接着说的——停止追问“真”这一属性指的是什么，反之，要追问“在用这一属性形容某事物时，我们正在实施的那一行为所具有的实践意义”。②

---

① 《理性、真理与历史》，第123—124页。

② 布兰顿：《使事情明晰》，第287—288页。

“客观的对”和“客观的辩护条件”这些观念发明出来是为了回答“‘真’指什么样的属性?”这个问题的。回答这个问题的诱惑又带来了另一种诱惑:将单纯局部的和地方性的文化的辩护条件和另外一些辩护条件相对比,那些辩护条件是由处在皮尔士式的探究终点的一种超文化所唤起的,或者将会由某些被恩赐了一幅超越之物的图景,可以说出我们文化的语言中那些谓词与世界事实上具有的属性相应的人唤起。在我看来,普特南几乎已经使自己摆脱了对一种超文化或超越之物的信仰,但并没有完全摆脱。他仍然想说,我们在知觉中可以通达——因此也能勾连上——某种叫作“世界”的东西,这种东西本身是非历史的和跨文化的。

普特南认为语言学唯心主义者们无法区分就某物进行思考和仅仅思考人们在就它进行思考这一事实,这一主张预设了下面这一点:真正的关于要求某种像通道这样的东西——亦即,单纯地以受规范制约的那些方式来就 X 进行思考,交换人们关于 X 的信念的理由,这是不够的。但对于主张只有对话存在[①]的黑格尔主义者们来说,那[②]就是人们所可能要求的一切了。去就河狸进行思考或者就燃素进行思考,就等于是有能力谈论这些事物。因此问题不是“我们是否在谈论某种真实的事物?”,而是“我们是否应该继续谈论 X,还是改变一下主语会更有利?”我们知道如何给出理由来支持我们对后一个问题的回答,但却找不到理由来支持我们对前一个问题的回答。

“世界”和“现实”这些术语之于“星体”、“数字”、“燃素”这

---

① 这是罗蒂一再重申的一个观点,意即只有受规范制约的对话存在,而不可能有非历史的真理以及人们对此真理的直接通达。——译者

② 指在规范制约下交谈。——译者

些术语,就像被杜威否弃的"固定目的"之于他所赞扬的"可见目的"一样。你知道你对燃素或者河狸的研究什么时候取得了进展,但你永远不会知道你对现实的真正本性的理解什么时候取得了进展;你知道一种文化什么时候变得比以前更能把握住物体并能更好地推它转动了,但你永远不会知道你是否把握住了物理宇宙的真正本性;你能说出你什么时候获得了更多的社会经济上的平等,但你永远不会知道你什么时候获得了对人类生命的真正意义的理解。

詹姆斯想追随他的朋友 F·C·S·席勒,将他们开创的那场运动称作"人道主义",只是在后来,在对皮尔士的赞词中才决定采用"实用主义"这个名称。只有当我们抵制住巴门尼德和柏拉图曾屈服的那种诱惑——认为探究的目标是更紧密地与某种不单纯属人的事物相接触——我们才在席勒的那种意义上是人道主义者。成为这个意义上的人道主义者,要求变成普特南所谓的"语言学唯心主义者"。普特南认为这种唯心主义是最近才出现的、法国式的、短暂的。他将它描绘成"大体而言是一种时髦的做作"。①我认为它有两百年历史了,最初是德国的,现在则具有了世界历史性的意义。正如我早先提出过的,黑格尔的如下论题对它进行了概括:精神对其自身之自由的意识在认识到它只对自身负责的时候达到了顶峰。

在黑格尔写下这个论题以来两百年的大部分时间里,它都被以笛卡儿的非物质实体与物质实体之间的区分来加以解释,随之黑格尔的"精神"也被解释成了某种与物质没有因果关联的东西的名称。这就是为什么黑格尔的唯心主义如此频繁地被(比如说,被罗伊斯)解释成比贝克莱的唯心主义更为空幻的版

① 《实用主义》,第 75 页。

本的原因。布兰顿、平卡德、皮平和其他一些最近的评论者们正在对黑格尔实施的去笛卡儿主义化,已经让我们看到黑格尔和贝克莱根本没什么共同之处。我们也开始看到,黑格尔对巴门尼德和斯宾诺莎所共有的一元论的同情与他关于精神的无尽增生的那个向上下两方同时发展的故事是不相容的。杜威综合黑格尔和达尔文的尝试要求他反对关于向某个统一体汇聚的观点,欢迎无止息的多样化。

我认为普特南在希望摆脱关于与一个超越之物接触的观念时,是十足杜威式的,但在认为我们需要固定目的、调节性理念和崇高的边界概念(*Grenzbegriffe*)时,却仍然是十足康德式的。遗憾的是当代分析哲学的常识大体上仍然是康德式的。但黑格尔正在逐渐重获他在罗伊斯和克罗齐时代的那种地位,那是罗素和波普尔说服我们相信他不值得一读之前的时代。倘若他终能一劳永逸地取代康德,那条连接普特南和巴门尼德的纽带最终就会被斩断。

理查德·罗蒂

11

作为硬件的大脑，作为软件的文化

11.1 乔姆斯基与戴维森

在过去五十年左右的时间里，在卡尔纳普的“统一科学”运动的继承者和后期维特根斯坦的追随者之间存在着一场斗争。现在，通过比较这两类哲学家对待认知科学的态度，可以最好地把握住他们之间的差异。

卡尔纳普主义者认为，卡尔纳普一度希望获得的行为主义还原论(behavioristic reductionism)的那种被公认的可能性给我们留下了一个问题，即关于意向性在一个物理粒子的世界中居于何处的问题。但他们中的许多人都认为这个问题最终以一种非还原论的方式得到了解决，这要感谢“计算机革命”。杰里·福多告诉我们，因为“计算机向我们表明了如何将语义学与诸符号的因果属性连接起来”①，这场革命才有可能发生。对计算机进行思考帮助我们认识到，符号可以变成神经状态的化身，因此就可以发挥因果性的力量了。福多将这场革命视作理智上的一种巨大突破，它在心灵如何运作方面给了我们一种前所未有的洞见。

对这场革命持怀疑态度的心灵和语言哲学家们，像戴维森、布兰顿和德孔布，并没有因意向性事物的不可还原性而感到困

惑。他们追随维特根斯坦的引导,认为一套词汇不可还原为另一套词汇并不比一种工具不可替代另一种工具更成问题。他们也不认为心灵是一种其运作方式可供认知科学家们研究的机制。他们一致认为,大脑是这样一种机制,但他们并不认为将心灵与大脑等同起来有什么意义。

这些新维特根斯坦主义者敦促我们放弃赖尔所谓的"笛卡儿的类机械性假设"(para-mechanical hypothesis),而不是通过将大脑的种种状态当作表象,以物理主义者的方式来重新解释它。维特根斯坦的继承者们愿意摆脱关于诸种内在表象以及产生这些表象的机制的整个观念。新卡尔纳普主义者们认为心灵和语言是这样的事物——[我们]通过将它们拆开,看看它们的各部分是如何和对方以及有机物之环境的诸种特征啮合在一起的去理解这些事物——而新维特根斯坦主义者们则将它们视作社会技巧。例如,戴维森说,尽管一套意义理论必须描绘出一个解释者能做什么,却没有理由认为"在解释者之中的机制必定会与该理论相符合"。②

乔姆斯基对这一主张的评论是,"对于任何一个从自然科学的立场进入这些问题的人来说",戴维森的思路是"极端错误与固执的"。③他指出,关于潜在的机制的一种类似的怀疑论已经抑制了化学的发展。正如道尔顿和门捷列夫帮助我们看到了各元素结合成化合物的能力后面原子之间的机械反应一样,认

---

① 杰里·福多:《心理语义学》(剑桥,马萨诸塞:麻省理工学院出版社,1989年),第18页。

② 唐纳德·戴维森:"一种良好的铭文错乱",收于埃内斯特·莱波雷编,《真理与解释:唐纳德·戴维森哲学的诸视角》(纽约:布莱克威尔,1986年),第438页。

③ 诺姆·乔姆斯基:《语言及心灵研究中的新视角》(剑桥:剑桥大学出版社,2000年),第56页。

知科学也将帮助我们看到社会技巧的运用后面神经细胞之间的机械反应。对于乔姆斯基来说，奎因、戴维森和达米特这样的哲学家如同克努特[①]故事中的人物一样，妄图阻止已经确立起来的经验性结果的潮流的兴起。

他宣称，这些结果包括了如下发现："语言机能的一种最初的状态将语言结构的某些普遍性原则，包括某些语音学和语义学原则，吸纳进来了。"[②]自从乔姆斯基在大约二十五年前出版《笛卡儿语言学》起，他就表明了自己对这种维特根斯坦式反笛卡儿主义的嫌恶——尤其是对如下观点的嫌恶：我们可以满足于将语言仅仅当作一种可教的技巧，而不是一种生产性的程序。[③]赖尔认为[希望]对他所谓的"理智和性格的诸种性质"的研究会成为一项关于机制的研究[的想法]，只是"笛卡儿的神话"，而乔姆斯基则认为笛卡儿和洛克给我们指出了正确的方向。他对他们在物理原子和心灵原子之间作出的类比使哲学走上了正道的确信，就像奎因确信他们使它走上了歧途一样。乔姆斯基帮助深化和拓宽了那些赞同赖尔以及维特根斯坦说"'观念'观念（idea idea）"比其有用性更耐久的人和那些不赞同的人之间的分界。

乔姆斯基对戴维森的如下主张表现得很刻薄：奎因通过放弃分析与综合的区分，"将语言哲学作为一个严肃的对象拯救出来了"。乔姆斯基说，这一区分"实际上在工作于描述语义学

---

① 克努特，英格兰（1016—1035）、丹麦（1018—1035）及挪威（1028—1035）国王，其统治最初残暴，但后来因睿智和宽容而出名，是许多传奇故事的主人公。——译者

② 诺姆·乔姆斯基：《语言及心灵研究中的新视角》（剑桥：剑桥大学出版社，2000 年），第 60 页。

③ 关于这种对比，参见《新视角》，第 50 页。

领域的任何人”眼中，是理所当然的。正如他写的：

> 人们将很难找到这样一些语言研究，它们不会在如上意义上指定某些结构，描述技巧的意义，等等：在“约翰杀了比尔，因此比尔死了”和“约翰杀了比尔，因此约翰死了”这两个句子之间有某种质的区别——这是由语言本身决定了的。[1]

乔姆斯基说，我们为了解释下面这样的语言学习现象，需要在“由语言本身决定了的”东西和并非[由语言本身决定了的]东西之间作出区分：“每一个小孩都知道‘约翰看见比尔与谁在一起？’这个句子和‘约翰看见比尔和谁在一起？’[2]这个句子的相关的差别”。因为正像他说的，“孩子们不会……造出‘约翰看见比尔和谁在一起？’这样的句子，然后等他们的父母提醒他们说，不能这样做”，惟一可能的解释就是语言机能的先天结构。[3]

这里，乔姆斯基的论点依赖于这样一种假定：某种行为的缺席和它的在场一样，是一种好的待解释的事物。但这就像是我们要求对下面的问题给出一种解释：为什么没有哪个小孩数“2、4、6、8”这个数列数到三位数之后，接着就数成“104、108、112”了，为什么不需要父母纠正和指导，小孩就能数得对。乔姆斯基的解释很可能是，一种先天的机制在起作用。对于像戴维森这样的哲学家来说，这是对被夸大了的事情的一种“具有催眠作用的”解释。

---

① 《新视角》，第 47 页。

② 这两个句子分别是：“Who did John see Bill with?”和“Who did John see Bill and?”——译者

③ 《新视角》，第 56 页。

当乔姆斯基批评戴维森"抹去了知晓一门语言和知晓我们一般而言居于世界的方式之间的边界"时,戴维森和乔姆斯基在这些问题上的不和再清楚不过了。这种抹去将夺走对语言的经验性探究的立足点,因为它将给出一种关于语言学习的理论,乔姆斯基称其为"一种关于一切事物的理论"。他接着说,"正确的结论"

> 不是我们必须放弃那些可被卓有成效地研究的语言概念[比如乔姆斯基自己的"对一种生产性的程序的某种内在的表象"①这一概念]②,而是在实际的经验世界中的成功交流这个主题太过复杂与模糊,不值得在经验性探究中给予什么关注。③

乔姆斯基认为,令戴维森感到满意的那种关于小孩如何学习语言的常识性解释对于科学的目的是不适合的,因为"对'语言的误用'、'规范'、'共同体'等等的指涉……所要求的关注,比起现有的关注来要多得多。这些概念是模糊的,而且它们对于语言和人类行为方面的探究是否有用,还不甚清楚"。④在类似这段的许多段落里,乔姆斯基表明他自己是卡尔纳普真正的继承人。卡尔纳普也会发现"规范"这一观念模糊不清,并且不适合于科学探究的目的。但对于维特根斯坦主义者们来说,使一个概念清楚只等于是熟悉一种语言表达的用法。对于他们来说,对"诸社会规范的内在化"[这个概念]的使用并不比对"一种生

---

① 《新视角》,第69页。
② 原文所有。——译者
③ 《新视角》,第70页。
④ 同上书,第72页。

产性的程序的内在表象”[这个概念]的使用更成问题，很可能后者比前者更成问题。

从一种维特根斯坦的视角来看，乔姆斯基和他的认知科学家同伴们采取的那一进路，看起来就像是一个在路灯灯柱下面寻找丢失了的钥匙串的人采取的方式，那人这么做不是因为他的钥匙串掉到那里，而是因为那儿的光线好。乔姆斯基所谓的“自然科学的立场”，不过是在宏观行为后面寻找微观机制的习惯而已。认为接受这一立场总是会获得成功的主张，在维特根斯坦主义者们看来就像是卡尔纳普的教条。

例如，可以考虑乔姆斯基的如下主张：有“一种在生物学上被规定了的固定的功能，它可以统一地为所有语言将可用的证据绘制到获得的知识中去”。[①]很难将这看作一种经验的结果，因为很难设想出什么东西能够证明它不成立。无可置疑的是，有能力学习语言的有机物都具有这种能力，因为它们比起别的有机物来，具有不同的神经布局。固然，这些布局是在生物学上被规定了的。但一种功能在什么意义上可以被如此规定？

说一种机制体现了一种功能，等于说可以用输入与输出之间的某种可以详细指明的关系来有效地描述它的行为。没有任何人能详细指明由教授语言的成年人进行的输入和学习语言的小孩进行的输出之间的任何一种这样的关系，因为它们太不同了。这就像是企图详细指明发生在学骑自行车的过程中的事情和熟练的自行车手的行为之间的关系。

但乔姆斯基告诉我们，有一种功能，不将输入绘制在输出上，而是将输入绘制在某种叫作“获得的知识”上了。好的，自行车手也获得了某种知识。我们是否应该说，他获得这知识要

---

① 《新视角》，第 53 页。

归功于一种在生物学上规定了的功能，这一功能将他早先那些实验性的、失败了的试骑经历绘制到一系列内在表象上去了，而拥有这些表象是他新获得的能力的一个必要条件呢？我们可以这样说，但确认这样一种中介性实体——它处在促进骑车成功的那些学习方面的事情和行为之间——的实存意味着什么呢？

类似这方面的考虑使得维特根斯坦在《哲学研究》的末尾，赖尔在《心的概念》的末尾，都对作为一门学科的心理学产生了怀疑。这两位哲学家都怀疑在可观察的行为和神经方面的微观布局之间预设中介性的"真实的诸种心理状态"的做法根本不会获得成功——亦即能够预测和控制我们通过预设某些不可观察的物理粒子可以得到的东西方面获得成功。维特根斯坦说过，"心理学对待心理领域的种种过程就像物理学在物理的领域对待种种过程一样"这一观念是一种"误导性的类比"，[①]而且"单靠说心理学是一门'年轻的科学'，是不能解释它的混乱和贫乏的"。[②]当代维特根斯坦主义者们对于当代认知科学有着同样的感觉。

说乔姆斯基的语言学和其他那些将自己列为"认知科学"一部分的学院专业是一些可敬的学科——在这些竞技场上，非常明智的人们投入到互相之间的英勇辩论中去，是一回事。说这些学科对于我们的知识有所贡献，则是另一回事。许多同样可敬的学科都兴旺过，又衰落了，却没有在它们身后留下这样的贡献。15 世纪的亚里士多德主义、17 世纪的赫耳墨斯主义和 20 世纪的逻辑经验主义，就是这方面的一些类似的例子。

维特根斯坦主义者们认为下面这个问题是个未决的问题：认知科学是否会作为一次成功地使自然科学的程序运用到对心

---

① 维特根斯坦：《哲学研究》，Ⅰ，第 571 节。

② 同上书，Ⅰ，第 232 节。

灵和语言的研究的尝试,或者甚至作为使哲学走上科学的可靠道路的又一次尝试——它就像所有其他[类似的]尝试一样,被自己的重量压垮了——在历史上传承下去。他们怀疑认知科学可能永远无法以化学的方式摆脱哲学——通过展示出它派生新技术的能力。认知科学的拥护者们认为维特根斯坦主义者们是教条式的行为主义者,而维特根斯坦主义者们则以和培根批评后期经院哲学相同的方式批评乔姆斯基主义者们。他们以培根看待奥卡姆与司各脱思想的那种方式来看待乔姆斯基和福多:他们所有漂亮的理论和精微的论证都无法运用到实践中去。他们是在建造空中楼阁。

11.2　福多-布兰顿

福多试图通过提出如下这一点来打破僵局:如果维特根斯坦主义者们不仅仅是将种种伪行为主义的偏见排除出去,而是还想做更多的话,他们必定会提出他们自己关于语言运作方式的某种理论来。他怀疑他们所能做的只是产生“语义学的整体论”,这种学说认为,“一种表达的意义是由它所有的指涉关系、因此也是由它在一种语言中的一切角色构成的”。[①]

这一学说由戴维森隐含地提出,又由布兰顿公开提出。既然对种种表达在语言中的角色的研究就是对乔姆斯基所谓的“实际的经验世界中成功交流”的研究,既然整体论者们无法轻易区分认识一门语言和一般性地认识人们在世界上[存在]的方式,这一研究就不可避免地会成为乔姆斯基轻蔑地提起的一

---

① 福多:“为何意义(很可能)不是概念角色”,收于斯蒂芬·P·斯蒂克与特德·A·沃菲尔德编:《心灵表象》(纽约:布莱克威尔,1994年),第153页。

种"关于一切事物的理论"。因此，语义学无法成为能保持与化学的相似性的那种学科，甚或根本就无法成为一门学科。这就是为什么戴维森和布兰顿没有提供任何可供热切的青年认知科学家们实施的研究计划的原因，也是为什么他们在乔姆斯基看来就像是妨碍人的勒德派分子①的原因。这也就是为什么布兰顿认为根本没有必要再维持卡尔纳普在语义学和语用学之间的区分的原因。②

福多认为对语义学整体论者们有一种决定性的回击，这种回击可以使乔姆斯基主义者们保住地盘。这种回击就是，语言是复合性的(Compositional)："那些在句法上很复杂的表达的意义，由它们的句法结构的功能和它们的各句法成分的意义一起组成。"③既然"意义是复合性的，而指涉角色(inferential roles)不是复合性的，那么意义就不可能是指涉角色"。④福多这样来说明这一点：

> "褐色的牛"这个短语的意义……取决于"褐色的"和"牛"的意义再加上它的句法……但现在，乍看之下，褐色的牛的指涉角色不仅仅取决于"褐色"的指涉角色和"牛"的指涉角色，也取决于你恰巧对褐色的牛有什么样的信念。因此和意义不同的是，指涉角色在一般情况下并不是复合性的。⑤

---

① 指1811年至1816年参与到一场捣毁纺织机器的运动的英国工人。——译者

② 见布兰顿：《使事情明晰》，第592页。

③ 同上书，第146页。

④ 同上书，第147页。

⑤ 同上书，第147—148页。

最后一句的意思是说，整个短语的指涉角色不是它的各组成部分的指涉角色的简单加和。——译者

在争论的这一点上，维特根斯坦主义者们会说，倘若存在着像意义这样的东西，语言实际上就会是复合性的——要不是奎因和戴维森给了很好的理由证明没有意义存在的话。他们认为，为了解释学习语言的有机物的种种社会技巧，没有必要在心灵或语言的诸原子之间设定一些名为"意义"、"概念"或"表象"的关系。认为存在着一种会在对话过程中被察知出来的、被称作"意义的相同性(sameness of meaning)"的特征，就等于是坚持语言和事实之间的一种只为保障认知科学家不失业服务的前奎因式区分。

福多是这样描述这种维特根斯坦式的论证路线的：

> 一面极滑的、被踏过无数次的光溜的斜坡：到达底部之后，人们发现自己正在接受这样一些乍看起来稀奇古怪的学说——没有任何两个人分享[同]一种信念，没有任何像"翻译"之类的关系，没有任何两个人会意指同一事物，没有任何一个人在两个时间段里会意指同一事物，没有任何人可以改变他的想法，没有任何陈述或者信念会是矛盾的(不会说任何被驳斥掉的话)，诸如此类。如何能够在不付出这样高的代价的情况下从关于指涉角色的语义学中得出善好(goodness)，这个问题没有实际意义。①

作为回应，维特根斯坦主义者们给出了赖尔式的观点：我们可以在不指明相同性的标准的情况下，描述具有相同事物——例如

① 见布兰顿：《使事情明晰》，第143页。

相同的体型或者相同的外表——的两个人。赖尔提醒说,有一种日常的感觉告诉人们,许多人具有相同的体型和相同的外表,又有另一种同样有效的感觉告诉人们,没有任何两个人具有相同的体型或者相同的外表。类似地,对"意指相同的事物"和"信奉相同的事物"的那种日常感觉的有效性不应该让我们拒绝德孔布很是赞赏地从萨特那里引用来的一种观点:"任何时候,只要我造出一个句子,它的意义就从我这里逃走了,就从我这里被偷走了;对于任何人来说,意义都被每一个说话者在每一天改变了;从我口中说出来的每个词的意义都被别人改变了。"[①]当布兰顿说下面的话时,他重申了这一观点:"一个词——'狗'、'愚蠢'、'共和党人'——从我的口中发出来时的含义,和从你的口中发出来时是不一样的,因为并且只要从它可被运用这一点中得出的东西——它被运用的种种后果——借助于我的那些附带的信念,对于我来说是不同的。"[②]

福多坚持认为,维特根斯坦主义者们的阿喀琉斯之踵[③]就是自然语言的生产性——这种属性只能用复合性(compositionality)来解释。大致说来,他将生产性定义成表达一组未加限制的命题[④]的能力——一些潜在而言可能会无限长的、具有良好

---

① 文森特·德孔布:《心灵的规则》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,2001年),第247页。

② 布兰顿:《使事情明晰》,第587页。也可参见第509页:"[一个]句子从某个人口中发出时,并不具有和同一个句子从另一个人口中出现时典型地相同的含义,即便存在着像这个人喜欢的那么多的对语言的分享和相互理解。根本的原因在于诸种主张和概念之所是。"正如我下面评论的那样,布兰顿和德孔布认为鉴于诸概念具有历史,而不具有本质,所以它们更像是人,而不像是原子。

③ 阿喀琉斯是古希腊特洛伊战争中的英雄,全身只有脚踵一处会受伤,此处指强大事物的致命弱点。——译者

④ 意即这组命题随时允许加进新命题。——译者

构成的系列。但维特根斯坦主义者们会回击道,只有当我们已经把语言当作能进行生产的机制的时候,我们才会认为它们具有任何这样的能力。如果我们追随戴维森,否认需要“被设计用来机械地算出那些武断的话语的意义的那种便携式解释机器,我们就不该这样认为”。因为那些将认识一种语言当作一种技巧的人来说,福多所赞赏的那种无限的生产性似乎和经验丰富的自行车手能够采用的潜在而言无限多样的技术动作一样,是不相干的。

福多说,生产性是指“当一个体系具有无数在句法和语义方面各不相同的符号时,这一体系所具有的属性”。[①]但从一种维特根斯坦式的视角来看,那是否认“自然语言的言说者所具有的就是这样一种体系”的一个很好的理由。如果人们将一种名为“英语”的抽象实体从不同的有机物之间的对话交流中抽象出来,他们就可以像福多那样说,“英语包含一个由下面这些非同义的表达构成的无限长的序列:‘导弹防御’、‘反导弹防御’、‘反反导弹防御防御(anti-anti-missile-shield-shield)’,等等”。但这就像是在说,一种名为“算术”的抽象实体包含这样一个无限长的序列。抽象实体可以具有那些有机物所不具有的属性。特别是,他们可以包含无限数量的事物。像讲英语或者骑自行车这样的技巧,就既不包含有限数量的事物,也不包含无限数量的事物。

11.3 确定的存在者

福多表达卡尔纳普主义者们和维特根斯坦主义者们之间争

---

① 福多:《复合性论文集》(牛津:牛津大学出版社,2002 年),第 1 页。

论的另一种方式就是拿“意义实在论者们”——那些认为“存在着关于意义的事实,它们是科学探究的合适对象”的人们——和那些认为“意义产生于我们的解释实践,因此‘“皮纳克尔”[①]是什么意思?’这个问题就像‘“哈姆雷特”是什么意思?’这个问题一样,并不必只有惟一正确的答案”的人进行对比。他说,维特根斯坦主义者们认为“努力建构一种意义科学是愚蠢的;就像努力建构一种关于游戏的科学一样。或者[像努力建构一种]关于星期二[的科学一样]”。[②]

福多觉得他所谓的“对这种维特根斯坦-古德曼-库恩-德里达式图景的同情”很可悲,并乞求上帝不要让“来自哈佛的任何毒气渗透查尔斯河,到达麻省理工学院”。[③]他将这种不良气氛与他所谓的“语言学唯心主义”关联起来,他将后者归给“像罗蒂、普特南、库恩和德里达之流的”哲学家。[④]这类哲学家们认为意义实在论就像——借用赖尔的例子——“体型实在论”(build realism)或者“外表实在论”(outlook realism)一样无谓。

奎因通过下面这一主张,对意义实在论首次发起了以哈佛为阵营的袭击:诸种信念和诸种意义永远不会和一种物理主义世界观相适应,原因就在于,意向性归因(intentional ascription)方面的不确定性意味着根本没有办法说两个人以同样的言辞指的是同样的东西,或者分享着同样的信念。从“没有了同一性,就没有任何实体”这一主张出发,奎因得出的结论是,诸种信念和诸种意义在任何“限定现实的真正的、最终的结构”的世界图景中没有任何地盘。

---

① pinochle,一种纸牌游戏。——译者
② 福多:“关于星期二的科学”,发表于《伦敦书评》,2000 年 7 月 20 日,第 22 页。
③ 福多:“心灵中的一切”,发表于《泰晤士报文学增刊》,2000 年 6 月 23 日。
④ 福多:《复合性论文集》,第 22—23 页。

福多提出,既然诸种信念和诸种意义需要被给予这样一块地盘,既然奎因的“没有了同一性,就没有任何实体”这一说法是对的,我们就必须成为意义实在论者。相反,布兰顿认为既没有必要坚持认为“‘皮纳克尔’是什么意思?”这个问题只有惟一正确的答案,也没有必要追随奎因从缺乏这样一个答案推出如下主张:诸种信念和诸种意义在存在论的意义上与电子和神经元并非同类。戴维森在“一种良好的铭文错乱”一文中对语言能力的解释与布兰顿的如下观点是一致的:认识某一断言的内容是一个在一场给出和要求理由的特殊游戏中规定其当前地盘的问题。对于这两位哲学家来说,为了进行理智的谈话而要求具有的那种社会技巧,并不要求运用意义或信念之相同性的某种标准。

福多、奎因和维特根斯坦主义者们之间的三角辩证法可以概括为如下说法:福多和奎因都认为只有那些具有不依赖于语境的同一性标准的存在者才能实存,而戴维森和布兰顿则不这么认为。但描述这种均衡格局的另一种更具启发性的方式则是由卡斯托里亚迪以及最近的文森特·德孔布所使用的术语提供的。德孔布说,卡斯托里亚迪批评了

> 哲学家们和受到他们(常常是不知不觉地)激发的那些人的一种难以克服的偏见:亦即,一切实存的事物都以一种确定的形式实存着。一切实存的事物都是精确的、确定了的和可理解的。如果某一事物偶尔展现出了不确定性、散漫性或者模糊性,那种事物就会表明它自身——倘若不是极端虚幻的——至少只处在一种较低的地位。①

① 德孔布:《心灵的规则》,第240页。

对于德孔布来说,福多、奎因和其他认为那种实体要求[以]同一性[为前提]的人们的问题在于,他们向他所谓的"关于一种一般形而上学的幻象"屈服了。他说,这样一种幻象

> ……将不得不考虑统一性和复多性、同一和差异、个体和关系这些问题,却全然不考虑任何特殊的领域。特别是,它将不得不在哲学探究被划分成"一些区域性存在论"——包括自然存在论和心灵存在论——之前就弄清楚应当如何理解"存在"和"同一"这些词……[但][1]人们要是没有考虑到他们要加以同一化的诸种事物的类型,他们又将如何追问同一性的条件呢?[2]

这里,德孔布得出了布兰顿同样得出过的一个观点。德孔布说,"'事物'这一概念不是用来运用到一种数数练习之上去的。"布兰顿说,

> ……建立一种同一性的标准,对于可数性(countability)而言不仅是充分的,也是必要的。未经分类的"诸事物"或"诸对象"是无法计数的。对于"在这间房里有多少东西"这样的问题[就]没有任何答案;有一些书,一些分子,一些原子,一些亚原子粒子。……计数只有参照一种分类的概念,才是可理解的。[3]

---

① 原文所有。——译者

② 德孔布:《心灵的规则》,第241页。

③ 布兰顿:《使事情明晰》,第438页。

但“只有经过分类的事物才能被计数”这一事实,并不意味着一切的分类都会分辨出可数项目的各个系列。正如德孔布指出的,人们还不知道如何回答“在席里柯的油画《梅杜沙之筏》[①]中有多少种表现[②]”这样的问题,这并不是因为表现形式比其他事物更模糊,而是因为未经分类化的表现与未经分类化的其他事物同样糟糕。因此德孔布说,回答“有多少”这种问题,“人们就必须能够数出在这幅油画里表现出的事物有多少”。[③]他指出,同样的问题在大脑中也存在。可以设想一下,某个相信大脑包含有诸种表象状态的人,想要数一数那和注目于正在靠近的坏人之上的眼睛相连的大脑视觉皮层中有多少种表象状态。他数出的数目将取决于他认为大脑所表象的是色块、色块的阴影、色块的类型、中等大小的物理对象、光波、周围的危险,还是视网膜中的化学变化。说大脑是一台计算机装置,这还没有规定好依照程序该装置的许多输入-输出功能中的哪一种要运作起来。这样的功能就像对它的环境和行为的替代性描述一样多。成为一位意义实在论者,就是主张某个这样的功能是正确的那惟一的一个。但值得怀疑的是经验方面的证据是否真能决定在所有这些描述中该选择哪一种。这就像是搜集经验的证据希望能[借此]规定我的手提电脑正在处理的是一和零,还是语词,还是思想。

从德孔布-布兰顿的角度来看,奎因的观点“意义在存在论

① Gericault(1781—1824),法国浪漫主义绘画的先驱。他善于以写实的手法表现人的内心情感。《梅杜沙之筏》是其最具代表性的作品,取材于当时“梅杜沙号”远洋船触礁事件。描绘了遇难的船员乘着木筏在风浪中漂流了十三天之后,终于看到了救援船只的一刹那,所表现出来的对生的渴望。——译者

② representations,请注意本段中的“表现”和“表象”实际上是同一个词,在不同的语境下选择不同的中译名而已。——译者

③ 德孔布:《心灵的规则》,第241页。

上具有次级地位，因为无数的翻译手册将会把行为上的证据处理得同样好"，就像是在说，实际上没有像视知觉（visual perception）这样的一种事物，因为无数的输入－输出功能能够将在视觉皮层中的活动和有机物环境中的活动之间可观察到的相互关系处理得同样好。从替代性描述的实存中推断出存在论上的次级地位，这种冲动只能在那些受制于德孔布所谓的"关于一种一般形而上学的幻象"的人那里才能找到。

因此，维特根斯坦主义者对奎因的"翻译的不确定性"学说的回应，是否认有任何在语言方面特别成问题的——或者更普遍地说，在意向性方面特别成问题的——事物存在。具有讽刺意味的是，正如乔姆斯基首先提出的那样，翻译的（以及意向性归因方面的）不确定性并不是什么饶有兴味地与日常可见的那种理论方面的证据不足有什么不同的东西。这样一种证据不足并没有什么令人困惑的，正如下面这一熟悉的事实不令人困惑一样：即如果你发现用两套不同的现成词汇描述同一个空间－时间段是有效的，那么你就不大可能会直接从在其中一种[语言]中表达出来的某个主张中推断出在另一种[语言]中表达出来的某个主张了。因为如果这样的推断非常常见，那么这两套词汇其实早就融合为一了。

像我本人这样的哲学家是从吸取维特根斯坦－古德曼－库恩－德里达式的不良空气得益的，这些人宣称非常清楚地知道"rabbit"要比"rabbit-stage"更适合翻译"Gavagai"。我们深信，它与考察两个叫作"意义"的实体并列举出它们的相似之处和相异之处根本没有任何关系。它所涉及的只是双语主义（bilingualism）所倡导的那种相对比较容易获得社会技巧的方法。类似地，我们发现下面这种做法很有效：把有机物当作有时是在对在视觉上呈现出来的中等大小的物理对象作出反应，有时是在

对审美价值作出反应，有时是在对光波作出反应，而不用担心它所回应的那个事物“实际上”是什么。后一个问题在我们看来就像《哈姆雷特》事实上在讲什么的问题、《小熊维尼》“真正的”主题是不是虐待儿童的问题、文学作品的自我消耗特征或者晚期资本主义的崩溃这些问题一样糟糕。①可用来描述计算机的同一种状态的那些输入-输出功能的多样性和弗雷德里克·克鲁斯对A·A·米尔恩②的文本加以放置的那些背景的多样性是类似的。

如果认知科学家们开始在选择这样的功能中的哪一种上达成了共识，那很可能是因为他们一致认为，这一选择最完美地服务于他们的学科的目的了——预测和控制人类和动物的行为。但维特根斯坦主义者们怀疑能否达成这样一种共识。他们之所以对接受乔姆斯基所谓的“自然科学的标准方法”和将语义学属性归于人脑状态感到犹豫不决，是因为他们怀疑这么做对于达到预测和控制的目的而言是否真的有用。这场争论既不是存在论上的，也不是方法论上的，而是实践方面的。你并不是仅仅通过做实验和作预设并解释它们的结果来开始宣称自然科学具有特权地位的。即使是炼金术士，也不能这么做。要［使它］被承认为这样一种［有特权的］科学，你必须对培根所谓的“人类福祉的改进”有些具体的贡献才行。

维特根斯坦主义者们怀疑预设“一种在生物学上被规定了的、可以统一为所有语言将可用的证据绘制到获得的知识中去的固定功能”是否能让我们更快地学习更多的语言，或者是否

① 见弗雷德里克·克鲁斯：《后现代的小熊维尼》（纽约：北点出版，2001年）。

② 亚历山大·米尔恩（1882—1956），英国作家，儿童读物《小熊维尼》的作者。——译者

会对解释为何某些人在学习任何外语的时候会碰到那么多麻烦有所贡献。另一方面,他们十分希望预测说,某一天教学法和治疗术会因我们有能力调节神经元而得到巨大的改进。因为维特根斯坦主义者们像卡尔纳普主义者们一样,是很好的物理主义者。他们同样坚信如下这种观点:如果不——在某个部位,以某种方式——改变某人的大脑状态,你就无法改变他的心理状态。他们怀疑的,是在民族心理学和神经学之间是否有一个有益的探究层面存在——是否通过发现"在心理学上真实的"东西,就可以促进有益的调节了。

11.4　德孔布论心灵的定位

德孔布对当前的争论的一个贡献就是将它与如下事实联系起来了:在计算机革命之前很久,哲学家们就在心灵(mind)是一种什么东西和——更具体地说——它在哪里的问题上存在着分歧。德孔布说,他们在心灵是"在内还是在外"的问题上产生了分歧:

> 在内,是依据笛卡儿、洛克、休谟和迈内·德·布里恩这些心灵主义继承者们,我们还可以将现象学家们和认知主义者们算作此列。在外,是依据那些主张客观心灵和对符号的公共使用的哲学家,比如皮尔士和维特根斯坦。①

在笛卡儿、洛克、休谟和皮尔士、维特根斯坦之间的对比,表明了德孔布和布兰顿之间的另一个相似之处。布兰顿将维特根

① 《心灵的规则》,第2页。

斯坦看作他自己关于心灵和语言的指涉论(inferentialist)——“社会实践”——进路的先驱;他用这一进路来反对洛克和休谟的表象主义。他和德孔布在“哪些哲学家是好样的”这个问题上的看法大体上是一致的。

在德孔布和布兰顿的策略上的最大不同,就是德孔布通过援引自己的“内在主义-外在主义”之分,将那些已故的伟大哲学家分成了绵羊和山羊。他说,他的《心灵的规则》一书的主要目标之一就是要为外在主义辩护——表明内在主义(也以“关于主体的经典哲学”著称)在作出下面的主张时是错误的:一种思想因为处于脑壳之中而是心灵的,而一本书处在[脑壳]外面,仅仅是物质的。一本书就像一个民族一样,有一点黑格尔所谓的客观精神(*objective Geist*)的性质,两者都是皮尔士所谓的“一种符号”的例子。

这种处理问题的方式促使德孔布在他的最后一章下结论说,如果认知科学果真曾超出大肆鼓吹的阶段的话,它将依然“不能告诉我们关于心灵,亦即关于思想的事情”。德孔布说,这种无能的原因是,

> ……心灵的词汇在极深的意义上是历史性的,这等于说,意义有一些历史性的条件。一个主体的语词和思想具有的意义是必须在他的世界中被赋予的,而且无法与那个世界分离开来。……为了知道主体在想什么而必须了解的那个世界,并不仅仅是一个心灵的世界。……它是一个文化的世界,包含了像历法、金钱、银行和国际象棋游戏这样的一些建制。①

① 《心灵的规则》,第244页。

我认为，要是德孔布不要求我们在“是内在主义还是外在主义？”的问题上持偏袒态度，而是建议我们将“心灵”看作一个术语，这个术语既用来描述内部事物——每个成年人都具有的、促使他参与像玩象棋和到银行存钱这样明显属人的行为的东西——又用来描述外部事物——亦即上述这样的行为的总和——那么他会将他的观点表述得同样好。可以有效地将这种综合描述为“客观精神”，或者更简单地，描述为“文化”，但要是称它为“心灵”，这在我看来就产生了不必要的吊诡。

德孔布主要的观点是，对大脑的了解似乎不能帮助我们理解任何关于文化的事情，反之亦然。这一论点既正确，又重要。实际上，不太可能有卡尔纳普（以及当今的 E·O·维尔松和其他一些社会生物学家）所希望的那种“知识的统一体”。但我更愿意以下面这种说法将德孔布的问题“心灵在哪里？”规避开：这个术语[①]颇为模糊地指定了两种不同的事物。其一是人类大脑这样的硬件，另一[则]是我们称作“文化”的一系列社会技巧。在唯我论的、笛卡儿的、内在于头脑之中的意义上，“心灵”实际上就是大脑——就像认知科学家们坚持认为的那样。在客观精神的意义上——在这个意义上，书籍和绘画就是心灵实体——“心灵”显然不是大脑。它是我们在其中发现了日历和棋盘的那个社会世界。

将心灵切分成两半，分给持每一种主张的人各一半，这种所罗门式的策略在处理当今风行于心灵哲学和语言哲学中的种种争论方面，看起来可能太过草率和粗陋了。但我将尝试这样来展示它的优点：表明大脑和文化之间的区分与硬件和软件之间的区分极其类似。

---

① “mind”。——译者

11.5 作为硬件的大脑，作为软件的文化

为了展示这一区分的意义，请考虑一下下面的这种虚构场景：在24世纪，每一个人都有一台电脑，这些电脑之于当今的机型，正如后者之于巴比奇[①]的计算器。所有人都围着同一种机型打转，这一机型就是一台原型机的复制品，这台原型机出现于两百年前，并且通过机械复制的方式产生出了无数的复制品，而且和那时比起来算得上是价值相当微薄的了。如果你的电脑坏掉了，你会将它扔掉，而使用另一台和它完全相同的电脑。因为原制造商垄断的贪欲，如果你试图打开你的电脑，它就会自己毁掉，而如果你试图进入其流水线，机器人会杀死你。尽管软件每年更新，越来越好，硬件却完全没有变化。在24世纪，没有任何人会了解电脑是如何运作的，或者在那黑匣子里面有什么东西在运行。

但有一天，在最新生产的电脑上，自毁机制很明显停止运作了。因此，人们开始将他们的电脑拆开，进行反向操作。他们发现，它完全是以“1”和“0”来完成的。关键性的暗机关是，不管是程序指令还是数据，都采用了二进制数的形式。他们进而就重构了那被植于这机器的操作系统中的程序语言的各个层面。他们说，现在这台小机器如何运作的秘密被破解了：我们了解了关于软件的一切。尽管如此，这种知识是否会对开发新的软件有任何帮助，却仍然不清楚。

① Charles Babbage(1791—1871)，英国数学家和分析仪发明者，他依据的原理与现代数字计算器的原理相似。——译者

我想要刻画的类似之处是很清楚的。文化之于软件,正如大脑之于硬件。大脑长期以来一直是一只黑匣子,但借助纳米技术(nanotechnology),或许我们某一天就能够将它一个神经轴突一个神经轴突地打开,并且说,“啊哈,[原来]暗机关就是……”这很可能会产生新的教育技巧和新的疗法。但它[是否]会对“知识的统一体”有所促进,则根本不清楚。我们已经知道,我们的大脑可以被规划来做很多不同的事情,正如在我的虚构场景中,电脑的使用者们知道他们的电脑[也]可以做到一样。发现大脑的微观结构的细节,这可能会帮助我们做出与我们以前做的不一样的事情来,或者不会,这正如关于硬件设计的进一步的信息可能会或不会便利我们生产改进型软件。但不管它会还是不会,我们都很难了解为什么我们会以一种新的方式开始看自然科学与人文科学之间的关系。

人们之所以会认为“自然-精神(*Natur-Geist*)”的区分仍然会像以往一样重要,其主要原因是,意向方面的归因是整体论的:诸种信念无法以和神经方面的诸种状态相关联的方式被个体化。戴维森、阿瑟·科林斯、林恩·贝克、海伦·斯图尔德和其他一些人已经对这一论点给出了令人信服的论证。他们已经表明了我们为什么无法期望在神经诸状态的基础上描绘出信念,尽管这样的描绘可能——比如说——会为心理形象或者欲望的起伏服务。如果在“信念方面的诸种变迁如何与神经学上的诸种机制相关联”这个问题上发现不了任何有趣的东西,那就很难看到对于乔姆斯基所谓的“大脑/心灵”的诸种研究如何可以期望与对于文化的研究发生互动。

这一点有助于我们看清乔姆斯基拿化学进行的类比错在何处。道尔顿和门捷列夫帮助我们看清了宏观结构是如何与微观结构结合在一起的。由这种宏观-微观相互关联产生的加深产

生了卡尔纳普在“科学的统一”方面的首创。但硬件-软件关系和大脑-文化关系都不是微观-宏观关系。它们都是一件工具与对它的多重使用方式之间的关系。

有时人们会建议说,对大脑如何运作的发现会与进化论生物学结合在一起,这样就会帮助我们更好地理解我们的大脑适合干什么,因此也就更好地理解了“人的本性”。但生物进化和软件发展之间的类比表明,大脑最初适合做的事情可能与它如今被用来做的事情不相关了。软件方面的第一波突破性进展发生于导弹瞄准、信息搜寻和恢复,这一事实并没有告诉我们任何与当今的电脑擅长的东西特别相关的事情。人脑进化的一些较早的阶段是应捕猎、采集方面的种种需要而产生的,这一事实同样没有告诉我们什么关于当今的人脑①的事情。

史蒂文·平克告诉我们,“心灵是一个由诸种计算器官构成的系统,它是由自然进化设计出来解决我们的祖先们在他们那种觅食的生活方式中面对的种种问题的”。②德孔布很可能会如此回应:大脑是如此的,但心灵并非如此。尽管如此,我还是会极力主张,即便当我们以“大脑”替代“心灵”,作为平克这个句子的主语,这个句子还会是误导人的。它误导人的原因和下面这种说法误导人的原因是一样的:我的那台笔记本电脑——我只用它来进行文字处理——是被设计来跟踪导弹和整理数据库的。对工具的最初设计者的想法的解释对于我们[如今]拿这些工具来干什么是毫不相干的。

这种实用主义的态度是维特根斯坦主义者们遇到像平克的著作和维尔松的著作这样的书时所采取的态度,这些书告诉我

① 这里是意译,直译应为“作为结果的产物”。——译者
② 平克:《心灵如何运作》(纽约:诺顿,1999年),第21页。

们:语言学、认知心理学和进化论生物学合谋起来以改变人类的自身形象;这些书告诉我们:我们之前以为属于文化方面的一些事物,将被证明是生物学方面的事物。但这一主张只有在我们开始认为进化创造了一种很不幸的、无法被以某种方式进行程序式设计的大脑——这种大脑的构造使得它无法完成某些输入-输出功能——时,才显得很有说服力。承认生物学方面事物的霸权,就是要承认某些看似有前途的文化首创行为不应该被尝试,因为生物学阻碍了它们。很难设想支持这种阻碍的论点是什么样子的。因为它等于是说:甚至不要尝试以一些假定的方式来修正我们的社会实践,因为我们事先就知道那没用。我们知道那一试验不应当被尝试,因为它被命定了。这类似于说,"不要尝试将贱金属变成金子,因为道尔顿和门捷列夫已经表明了那绝无可能。"但很有可能像平克或者维尔松这样的认知科学家们支持这一禁令的惟一方式就是表明,依据生理学上的种种理由,某一种信念无法维持或者不可能有某一种欲望。这很难。之所以难,不仅仅是因为有那些反对为意向状态在大脑中寻找相应位置的哲学论证(我前面提到过的),而且还因为,如果真的永远不能持有一种信念,任何人甚至都没有能力建议宣扬它。

11.6 语义学整体论、历史主义和语言学唯心主义

要想使大脑与文化相关,其难度不亚于使硬件与软件相关,关于我的这一主张就讲这么多。在本文的结尾,我将对为德孔布、布兰顿和其他一些"语言学唯心主义"的支持者所共有的历史主义的重要性作出评论。"语言学唯心主义"是福多对位于

语义学整体论者们所由以滑下来的斜面底部的那种哲学观点的命名。

德孔布的观点"心灵的词汇在极深的意义上是历史性的，这等于说，意义有一些历史性的条件"与布兰顿的如下看法类似：概念的内容在历史的过程中变得显明——这是以种子在花中变得显明，花在果实中变得显明这种黑格尔的方式进行的。语义学整体论告诉我们，当指涉关系发生改变时，意义或者内容就改变了。历史告诉我们，至少在最有意思的那些概念那里，在最近的时代里，这些关系已经发生了很大的变化。布兰顿认为黑格尔将概念——亦即对语词的使用——当作一些能够走向成熟的准人格(quasi-persons)的做法是对的。像福多和乔姆斯基这样的表象主义者们认为语义学整体论使得它的支持者们与现实脱节了。既然这两个人都受制于德孔布所谓的"形而上学的普遍幻象"，他们就认为世界是持久的，而人类通过较少地表象非真实之物、较多地表象真实之物，就开始对世界表象得越来越好了。因此，当他们发现德孔布说"为了了解主体在想什么而必须加以了解的那个世界并不只是一个自然世界"时，就失去耐心了。这是因为认知科学家们研究的有机物和环境之间的那些交道，是与以这样一些术语来描述的环境的交道：这些术语的用法在历史进程中并没有发生太大的变化——像"褐色"、"母牛"、"和(and)"、"与(with)"、"红"和"黄"。他们感兴趣的是我们的孩子与黑猩猩所共有的东西，而不是他们与柏拉图所共有的东西。①

---

① 请考虑平克的主张："当哈姆雷特说到'人是件什么样子的作品'时……我们应该关注的不是莎士比亚、莫扎特、爱因斯坦或者卡里姆-阿卜杜尔-贾巴尔，而是一个四岁大的孩子如何听从要求将一个玩具放在架子上。"(《心灵如何运作》，第4页。)

从语言学唯心主义的观点来看,如果你设想一只黑猩猩具有信念并将这些信念表达出来,自然就是她不会进行讨论的东西。文化是由一些论题构成的整全体,我们怀疑黑猩猩对于这些论题有任何看法。换用另一种同样粗略的方式来说,就是:自然是由那些其用法在历史进程中没有发生多大改变的词语来描述的,而文化则是由那些其用法发生了很大改变——这固然只是程度上的差异,但却是一种重要的差异——的词语来描述的。倘若柏拉图为了一种跨代的对话而复活了,他很快就能了解"and"的意思是 *kai*①,"cow"的意思是 *bous*,但他要知道"atom"为什么不是 *atomon* 的意思、"city"或者"nation"或者"state"不是 *polis* 的意思,却会煞费心思了。

11.7 小 结

我在本文中一直在主张,只有当人们受制于德孔布所谓的"形而上学的普遍幻象"时,人们才会偏好表象主义胜过指涉论,偏好意义的实在论胜过语言学唯心主义,或者偏好卡尔纳普胜过维特根斯坦。因为那时,人们将认为存在着一套描述事物真实存在方式的词汇,而将真理归于我们的信念则意味着宣称在心灵的表象展开的方式和事物真正展开的方式之间有一种同构性。被福多称作"语言学唯心主义者"的人们敦促我们放弃对这样一种同构性的寻求。

将"心灵"一词的运用领域在那些希望接受乔姆斯基所谓的"自然科学的标准方法"的人和那些不接受的人之间进行分

---

① 原文中这里以及下面的几处斜体文字(译者照录了)都是希腊文的拉丁文转写形式。——译者

划，这种做法可能会将这一论点往前再推进一些。因为在一种明显的意义上，心灵是大脑，在[另]一种明显的意义上，它又根本不是大脑一类的东西；这正如在一种明显的意义上，大脑是一些急速转动、不可观察的粒子的集合，而在另一种意义上，它又不是如此。根据我在本文中一直主张的维特根斯坦式的看法，需要的既不是还原，也不是综合，而只是解疑。

如果我们可以将知识的统一视作使用不同词汇的人们生活于其他人的[生活]方式之外的能力，而不是视作在一种单一的、纲要性的图景中看待他们的种种活动的能力，我们将再也不会受到形而上学的普遍幻象的诱惑。那种幻象就像"理念"这个观念一样，产生于对这样一种图景的欲求。但如果我们接受了德孔布提出的将我们自己局限于局部性存在论的建议，如果我们追随布兰顿认为"实体"和"同一性"是分类性观念的主张，这种欲求就会减弱。那时我们将会以有关自然科学在文化中的位置的问题替代关于意向性在一个粒子世界中的位置的问题。哲学将不太关注各种不同的事物如何结合在一起，而是关注各种不同的社会实践如何能够和平共处。

12

杜威:在黑格尔和达尔文之间

12.1 杜威哲学中的经验主义与唯心主义

詹姆斯·克洛彭博格将杜威视作"取乎中道"①的哲学家之一,那中道就是唯心主义和经验主义之间的中道。他的那本令人崇敬的《不确定的胜利》的第二章的标题就是"关于知识的激进②理论"。正如克洛彭博格讲的,那种理论的核心在于一种新的、非原子论的经验概念——这一概念是狄尔泰的"经历(*Erlebnisse*)"观念和詹姆斯关于"一个纯粹经验的世界"的观念的最小公分母。根据克洛彭博格的解释,这种新的经验概念对"真理"有一种实用主义的解释,认为真理是一种推论(corollary)。③

就像克洛彭博格对杜威的讨论一样,大卫·霍林格对詹姆斯的处理方式强调的是詹姆斯作品中实用主义与彻底经验主义之间的关联。④克洛彭博格和霍林格都将詹姆斯和狄尔泰对经验流的谈论——这种谈论与柏格森和怀特海对被错置的具体性的谈论是连贯的——视作霍林格所谓的"由在一个科学时代里关于文化之根基的种种主张和希望构成的簇"的一个重要部分。⑤他们都认为霍林格所说的詹姆斯"向唯心主义者们的泛精神论⑥的偏转"是德国唯心主义对美国实用主义的贡献的一个重要部分。

克洛彭博格正确地说,杜威的如下主张是对格林和黑格尔的"回响":经验"自身负载着关联和组织的诸原则"。

我根本无意挑战如下主张:这种泛精神论和对休谟原子论的反对在詹姆斯和杜威的想法中很突出。对1900年最有意思和最具原创性的哲学家们的一种考察将会表明,正像克洛彭博格主张的那样,他们中的大多数都想用下面这种泛精神论主张的某种形式来弥合主体和客体之间的裂缝:这两者在某种意义上是连贯的。因为泛精神论似乎是实施克洛彭博格所谓的"黑格尔和达尔文的联姻"的一种很明显的方式。倘若人们以"经验"来回答"什么在进化?"这个问题,倘若人们能设法将这个术语⑦和"自然"这个术语当作准同义词,那么将这两个人都囊括到"进化论思想"这个标题下来——杜威一直在做这件事情——就是最容易做到的了。只要1900年在哲学界有一种新兴的一致意见存在,那便是:只有当我们将自然和经验当作对同一事物的两种描述的时候,我们才能超出哲学传统的种种贫乏的争论。当皮尔士说出下面这些话时,他代表了他那个时代最好的哲学思想:"我们心灵的一切创造物都不过是从经验而来的一些拼接物而已。因此,我们的一切观念都不过是关于真实

---

① 这里是意译,直译应为"中间"。——译者

② radical,或译"极端"。——译者

③ 詹姆斯·克洛彭博格:《不确定的胜利:欧洲和美国思想中的社会民主与进步主义,1870—1920年》(纽约:牛津大学出版社,1985年),第90页。

④ 大卫·霍林格:《在美国的殖民地》(布卢明顿:印第安纳大学出版社,1985年),第16—17页。

⑤ 同上书,第42页。霍林格将这一簇刻画成构成了"作为美国知识界的论说中的一次光荣出场的实用主义"的"三个互相渗透的层面"中的一个。另外两个[层面]是"一种关于意义和真理的理论"和"一系列作为美国生活之原型的一般观念"。

⑥ panpsychism,或译"泛心论"。——译者

⑦ 指"经验"。——译者

的或者发生过变形的经验的一些观念。”①

尽管如此,如果人们看看 20 世纪末期,而不是 20 世纪初,人们会发现实用主义的某种复兴,而不是泛精神论的任何类似的复兴。②当今那些说詹姆斯和杜威好话的哲学家都倾向于说柏格森的坏话。他们倾向于多谈句子,但极少谈论与信念和欲求这样的句子的③态度相反的观点或经验。他们将会反对这样的问题:“在经验中,关系是否直接被给予?”该问题预设了“被给予性”观念,而这一观念正是又一个“经验主义的教条”。追随塞拉斯对被给予者神话的批判,他们并不认为任何东西是“在经验中直接被给予的”。他们对皮尔士的主张“我们的语言是我们本身的总和”④,以及皮尔士坚决区分认知与感觉——[区分]句子的态度和那些可以在不借助句子的情况下被描述的心理状态——的段落非常热心。但令他们感到惋惜的是,不论詹姆斯还是杜威,抑或皮尔士本人,都没有充分留意这些段落。⑤

简言之,当代那些对实用主义抱同情态度的哲学家们,对经

---

① 查尔斯·皮尔士:《皮尔士选集》(剑桥,马萨诸塞:哈佛大学出版社,1936年),6:492。

② 当代哲学家中有少数几位为泛精神论说好话,其中一位就是托马斯·内格尔,他至少算是少数几位不属于围着查尔斯·哈茨霍恩打转的新怀特海学派的哲学家之一。但内格尔根本不喜欢实用主义,认为它是许多哲学罪恶的根源。

③ sentential,请注意这里和前半句中“句子(sentence)”的词源关联。——译者

④ 皮尔士:《皮尔士选集》,5:314。

⑤ 关于这一区分的经典表述见于皮尔士的两篇文章,“关于人所宣称的特定机能的诸问题”和“四种无能的一些后果”(《皮尔士选集》,5:213—317)。参见约翰·墨菲的《实用主义:从皮尔士到戴维森》(博尔德:西方视角出版社,1990)一书对这些文章的讨论。约翰·墨菲的介绍帮助人们看清了像戴维森的哲学这样的一些当代整体论知识哲学(philosophies of knowledge)和皮尔士的如下主张之间的关联:“在我的心灵状态的任何瞬间,都没有认知或者表象,但在我不同瞬间的诸种心灵状态之间的关系中,却有[认知或表象]。”(皮尔士:《皮尔士选集》,5:289)。

验主义很少表现出同情——他们宁愿忘记经验主义,而不是将它彻底化。当唐纳德·戴维森反对奎因关于“刺激意义”(它是借助视网膜这样的神经末端来表达的)的观念,将这一观念当作休谟成为心灵界的牛顿的尝试的又一个遗留物时,他代表了很多人在讲话。戴维森用一种借助公共性的外部对象来表达的“末梢”意义论(“distal” theory of meaning)来作为替代;他不允许[人们]在形诸语言的信念和生理学之间留出任何哲学探究的中间地带。①

12.2 黑格尔、达尔文与实用主义

作为杜威自己对他和黑格尔、达尔文之间关系的一种可能的自我理解——克洛彭博格准确地介绍了这种自我理解——我想对这种关系提出一种解释,这种解释强调黑格尔的历史主义、而不是他的唯心主义,强调达尔文与实证主义的切近性、而不是与生机论的切近性。因此我将描述杜威可能会说的话——在我看来是应该会说的话——而不是他事实上说过的话。我将构建一个假设性的杜威,这个杜威是一位实用主义者,同时却不是一位彻底经验主义者,是一位自然主义者,同时却不是一位泛精神论者。构建这样一位杜威的用意在于将杜威思想中我认为仍然活

① 戴维森所说的“从非命题之物跨向命题之物的关键性步骤”,并不是通过关注洛克和詹姆斯关注过的东西——以经验(据说)将自身归类、逐渐从一团混乱走向一种连贯的内在论说的方式——实现的。它毋宁认为命题性事物仅仅在使用语言的有机物那里发生。从一种戴维森式的观点来看,关于“意向性的根源”的问题正如关于有机物如何开始在特定的序列之下以某些标记和声音来进行交谈的问题一样,将不再神秘。关于对意向性论说(intentional discourse)如何开始存在的详细解释,参见罗伯特·布兰顿:《使事情明晰》(剑桥,马萨诸塞:哈佛大学出版社,1994年)。在我的“罗伯特·布兰顿论社会实践与再现”一文中我讨论过该书。

着的东西和我认为死了的东西分离开来,并借此澄清1900年左右哲学活动的状态和当前[哲学活动的状态]之间的区别。①当[我们]思考杜威时,从思考黑格尔开始是值得的。查尔斯·泰勒帮助我们看清了下面这一点:黑格尔将康德和赫尔德、洪堡带到了一起——就像将先验唯心主义和对历史相对性的一种感觉带到了一起一样——C·I·刘易斯在他的《心灵和世界秩序》一书中极力主张这种对相对性的感觉。曼弗雷德·弗兰克在他那本重要的著作《何为新结构主义?》中,帮助我们将"一切后黑格尔哲学的基本洞见"看作放弃一种"对超越了语言差异性的超历史性导向框架的要求"。②弗兰克说这种洞见"只要参与了语言学转向,就可能[是]后古典哲学整体上的基本洞见"。③依据弗兰

---

① 我在我为《罗蒂与实用主义》(赫耳曼·扎特坎普编[纳什维尔:范德比尔特大学出版社,1995年])写的论文中,尤其是在我对理查德·伯恩斯坦、特尔玛·拉文和詹姆斯·吉安洛克的评论的回应中,为对杜威的这种时代错乱的解读进行了辩护。也可参见我对近来讨论杜威文献的一些论文的评论:"仅只是又一物种尽其所能"(评的是罗伯特·韦斯特布鲁克的《约翰·杜威与美国民主》),收于《伦敦书评》13(1991年),以及"驾驭何物"(评的是艾伦·瑞安的《约翰·杜威与美国实用主义的鼎盛期》),收于《伦敦书评》18(1996年)。克洛彭博格的"实用主义:一些新思维方式的一种旧名称?"(《美国历史杂志》第八十三期,第一号[1996年],第100—138页)一文大体上是对经典实用主义和"新"实用主义之间的相似之处和差异之处的一种明断的解释。此外,对这些相似之处和差异之处的反思可以在收集于《新实用主义》(莫里斯·迪克斯坦编[达勒姆:杜克大学出版社,1997年])一书中的许多文章里找到。

② 曼弗雷德·弗兰克:《何为新结构主义?》萨拜因·维尔克与理查德·格雷[英]译(明尼阿波利斯:明尼苏达大学出版社,1989年),第87页。

③ 同上书,第93页。弗兰克说道,"语言学转向在于从意识型的哲学范式转向符号型的哲学范式"(第217页)。我自己则会说"句子",而不说"符号",这样做是为了将皮尔士纳入他的符号学之内的图像性符号和索引性符号排除在外。这可能就与弗兰克追随图根特哈特的如下说法一致了:命题性态度是"一切意向性意识的基本形式"(第219页)。那里,他援引了图根特哈特的如下说法:"意识问题化解为命题性理解的问题了";我认为这种化解是哲学家们在1900年左右对"经验"的谈论和他们在1990年左右对"语言"的讨论之间的关键性差别。

克的解释,对历史相对性的感觉,对现有的语言学资源之局限性的感觉,对人类有限性的感觉,以及“不可能从一个阿基米德点来解释我们的世界”①这种感觉,说到底都是一回事。弗兰克认为语言学转向首先是由赫尔德和洪堡作出的,正如弗兰克所说,这两位思想家使得如下做法成为可能:将“超民族和超历史的‘理性’”本身当作只是又一幅“铭写在一种语言秩序之内的‘世界图像’”而已。②

弗兰克的解释提出了一种不同的看待杜威的方式,这种方式将杜威当作“中道哲学家”。从这个角度来看,杜威徘徊于其中的两个极端不是唯心主义和经验主义,而毋宁是历史主义和科学主义。我以“历史主义”指的是这样一种学说,它认为在语言和世界之间没有任何“合适的切近性”关系:没有任何由语言投射出来的世界图像比别的[这类世界图像]更多或者更少地代表了世界真实存在的方式。我以“科学主义”指的是这样一种学说,它认为自然科学相对于文化的其他领域而言具有特权,自然科学方面的某种事物使得它比任何其他的人类活动更能接触到现实——或者至少更可靠地[接触现实]。

如果人们希望使历史主义和科学主义联姻,那么人们将不会通过寻找一种整体论的、泛精神论的描述经验与自然间关系的方式,而毋宁会通过寻找一种历史主义的、相对主义的描述达尔文对我们注意力的那些要求③的方式,来将黑格尔和达尔文结合起来。我说的“通过一种历史主义和相对主义的方式”指的是这样一种方式:认为自然科学(一般而言)、达尔文[的学

---

① 曼弗雷德·弗兰克:《何为新结构主义?》萨拜因·维尔克与理查德·格雷[英]译(明尼阿波利斯:明尼苏达大学出版社,1989年),第87页。

② 同上书,第7页。

③ 意即达尔文要求我们关注某些事情。——译者

说](特殊而言)只不过是在其他各种世界图像之外又增加的一种而已,而不是提供了[惟一]一种与现实相符合的图像。尽管康德、费希特和黑格尔为了避免与我们普通的道德意识相冲突而必须判定自然科学的世界图像属于"现象"领域——必须说那[号称]与现象相反的自然科学并没有真正与自在的现实相符合——避免这种冲突的一种历史主义的方式不能援引一种"现象-现实"的区分。它也不能求助于一些具有误导性的抽象化和被错置的具体性的观念,因为"具体的"暗含了一种与现实的特殊的切近性关系,而历史主义没有给这种关系留下任何地盘。依据一种历史主义的解释,没有任何对自然的描述比[别的]某种竞争者更准确、更具体或者不如后者那么准确、具体(除非"更准确"和"更具体"以实用主义的方式被解释成意味着某种"对于如下目的更有用……"的东西)。

根据我想主张的那种对杜威的解释,实用主义真理理论的要点是提供出这样一种非唯心主义的、历史主义的避免科学和宗教或者道德意识之间冲突的方式。这种理论以"合宜"取代作为一种在认识论方面进行嘉许的术语的"准确"或者"具体"。但名声不大好的是,实用主义的真理理论形成了两种不同的形式,其中只有一种对于我对杜威的解释是行得通的。这就是那种体现于詹姆斯的如下主张中的形式:"'真'……只是我们思考之路上的权宜之物,这正如'对'只是我们行为之路上的权宜之物一样。"①

对真理理论的这种陈述与詹姆斯的下面这种不幸的主张十分不同:"诸种观念(它们不过是我们经验中的一些部分而已)

① 威廉·詹姆斯:《实用主义》(剑桥,马萨诸塞:哈佛大学出版社,1976年),第106页。

只有在帮助我们进入与我们经验中的其他一些部分的令人满意的关系中时，才变为真的。"①这种主张之所以不幸，有两个原因。首先，它将一个句子的真值（除非包含对某一时间的指涉，该真值永远为真，或者永远为假，而不可能"变为"真）和"相信某个句子为真"这一权宜之计结合起来了。其次，它将句子和经验——语言学上的实体和心灵的实体——结合起来了。

詹姆斯和杜威言谈之间常常显得这两个公式变为一种事物了——任何接受第一个[公式]的人都会倾向于接受第二个。但对实用主义理论的前一种陈述指向了赫尔德、洪堡以及一种历史主义的真理感（[感到真理]是语言学实体的一种属性）的方向，后一种[陈述]却并不如此。第一个公式可以轻易与语言学转向兼容，但第二个则不。第二个——而不是第一个——包含了泛精神论和极端经验主义的萌芽。只有当命题性事物和非命题性事物之间的区分，以及行动者之属性和他的环境之属性之间的区分都以杜威在《经验与自然》中使之模糊的方式变得模糊，"进入与我们经验的其他诸部分的令人满意的关系之中"才是一种可以接受的对真信念的解释。②

阐明第一个公式和第二个公式之间差异的一种方式可以从实用主义与达尔文的关系看出来。达尔文主义要求我们将我们

---

① 威廉·詹姆斯：《实用主义》（剑桥，马萨诸塞：哈佛大学出版社，1976 年），第 35 页。

② 我在"杜威的形而上学"一文中批评过这种模糊化，收于我的《实用主义的后果》（明尼阿波利斯：明尼苏达大学出版社，1982 年），第 72—89 页。罗伯特·韦斯特布鲁克（《约翰·杜威与美国民主》[伊萨卡：康奈尔大学出版社，1991 年]，第 540 页）批评我实际上是在说"要赞扬《哲学的改造》，批评《经验与自然》，"而且忽视了杜威"相信有效的文化批判仍然可能受惠于哲学家们可以提供的一般性'地图'"这一点。我认为，杜威可能提供的最有益的地图就是他为西方哲学史画的那些地图。我仍然认为他为人类经验序列画地图的尝试是不会成功的。

所做的事情和我们之所是当作与变形虫、蜘蛛和松鼠之所为与所是相连贯。第二个公式提出了详细阐明这种连续性的一种方式:我们可以认为其他物种和我们自己[这个物种]的成员们分享着某种叫作"经验"的东西——这种东西不像意识或者思想,意识或者思想要比这种东西更为复杂,而且是从这种东西发展出来的。这种获得连贯性的方式由洛克的努力显明出来了,他尝试讲清楚我们是如何从婴儿的心灵过渡到成年人的心灵的——通过增加相对更简单的观念的数量,并将它们结合起来,以产生复杂观念。这种产生连续性的方式使得皮尔士在认知性的心灵状态和非认知性的心灵状态之间——比如在感觉和信念之间——作出的区分模糊了。正如我在我的《哲学和自然之镜》中论证过的,它还使得"什么造成了我们的信念?"这个问题和"什么为我们的信念辩护?"这个问题之间的区分模糊了——这种模糊化对于任何表象主义的知识理论来说都是本质性的。

这种模糊化既是英国经验主义的特征,也是英国唯心主义的特征。实用主义的"极端经验主义"一面所做的一切,就是通过否认诸种观念之间的关系是"由心灵贡献出来的",而不是以[事物的]可感特征(qualia)据称被"给予"的那种方式被"给予"——否认(正如格林所说)"只有思想在制造关联"——来界定这种模糊化。正如杜威所说,"除非在历史之物和自然之物的连续性上有裂缝,认知性经验必定源自那种非认知性经验。"[①]因为杜威致力于这种模糊化,他拒绝以当代一些哲学家(像丹尼尔·丹尼特)的方式将意向性和理智从意识那里分离出来;这些哲学家与那些理智但无感觉的机器关系密切。即便

① 约翰·杜威:《经验与自然》,收于《约翰·杜威晚期著作》(卡本代尔:南伊利诺伊大学出版社,1988年),Ⅰ:第29—30页。

晚至《经验与自然》时——语言在这本书中占有相当可观的分量——我们还是可以发现杜威在说，"感受（Sentiency）本身是非理智性的（anoetic）……但它却是通向任何理智性功能的一种必不可少的手段。"①

这种获得我们和野兽之间的连贯性的方式的问题在于，它似乎将哲学上令人窘迫的非连贯性推回到——比如说——病毒和变形虫之间的差异上去了。但为什么要在那里止步呢？只有将像经验这样的某种东西给予蛋白分子，或许最终还给予夸克——只有一种无以复加的泛精神论——才能消除这样的窘境。但当我们为了沟通经验和自然而将泛精神论召唤来时，我们开始感到不对劲了。因为像"经验"、"意识"和"思想"这样的观念最初被唤出，是为了将某种独立于自然而千变万化的事物与自然本身进行对比。"经验"[这个词]的具有哲学兴趣的那层意思——只有这层意思才和认识论相关——可追溯到现象（*ta phainomena*），而不是经验（*empeiria*），可以追溯到一个可能与自然"脱节"了的领域，因为它可以发生变化。杜威的工作的很大一部分就是一种绝望而又徒劳的尝试，要摆脱现象（*phainomena*）和如其所是的存在者（*ontōs onta*）、现象和真正的现实之间的区分，并代之以较少组织化、定向化的经验（*empeiria*）和较多组织化、定向化的经验（*empeiria*）之间的这种程度上的区分。这种尝试之所以是徒劳的，乃是因为他的哲学家伙伴们坚持[使用]一种语言，在这种语言中，他们[才]可以讨论我们"与现实脱节"或者"落入一个纯粹现象的领域"的可能性。杜威常常以这样的做法作为反驳：坚持主张我们要以对某些目的有用的

① 约翰·杜威：《经验与自然》，收于《约翰·杜威晚期著作》（卡本代尔：南伊利诺伊大学出版社，1988年），Ⅰ：第199页。

信念和对其他一些目的有用的信念之间的区分来替代现象-现实之间的区分。如果他一直坚持那一反驳,他就会立于坚固的地基上了。但不幸的是,他还反驳说他的对手们“错误地描述了经验”,而这种反驳彻底无效。

在杜威的“对诸种经验主义的经验性考察”一文中,他说我们需要“一种新的经验概念和一种新的经验主义类型”——这种新的概念和新的类型既不援引希腊的经验和理性的对比,也不援引休谟、密尔、罗素的原子主义感觉论(sensationalism)。但他承认,“这第三种经验观……还多少有些不成熟”。[①]杜威的大多数批评者们都感觉到,它不仅仅不成熟,还混乱,不巧妙。因为在他们看来,似乎任何不承认经验和自然之间一种可能的分歧的“经验”含义都只是模糊了一种知识理论应当加以讨论的那些主题。[②]因此,他们不仅认为杜威展现了克洛彭博格所谓的一种“激进的知识理论”,还通过重新定义那些困难的认识论问题从中被提出的那些术语,避开了那些问题。[③]

我认为这些批评家有道理,而且实用主义真理理论的力量因杜威那些没有说服力的重新定义而削弱了。可惜,詹姆斯和

---

① 杜威:“对诸种经验主义的经验性考察”,收于《论经验、自然与自由》,理查德·伯恩斯坦编(印第安纳波利斯:鲍博斯-莫里尔,1960 年),第 86—87 页。

② 我已经以一己之力在“杜威的形而上学”一文中沿着这些思路展示了对杜威的《经验与自然》的批评。

③ 参见 E·B·麦吉利夫雷:“芝加哥‘观念’与唯心主义”,重印于约翰·杜威:《约翰·杜威早期著作》(卡本代尔:南伊利诺伊大学出版社,1971 年),第四卷:第 317—327 页,尤其见第 322 页,在那里,麦吉利夫雷谈到由杜威的种种重新定义产生的图式时说,“它漂亮简洁,而如果你追随它,你就摆脱了某些纷争非常大的问题[亦即关于思想与现实之关系的种种传统认识论问题],要是你拒绝接受它,这些问题就会蜂拥而来。但如果[那里]涉及的种种问题是为了解决新的观念形式是否与事实相一致的问题而被提出来,那么摆在我们手头的事情就是另一种格局了。”

杜威从未决定他们是否想要忘记认识论,或者他们是否想要设计出一套属于他们自己的改进型认识论。在我看来,他们应当是倾向于忘掉的。杜威本应当放弃"经验"这个术语的,而不是重新定义它。他本应当在别的某个地方去寻找我们和野兽之间的连续性的。他本应当同意皮尔士认为"在感受和认知之间有一条巨大的鸿沟",规定认知只有对于语言的使用者才是可能的,接着说连续性的惟一相关的断裂就是非语言使用者(变形虫,松鼠,婴儿)和语言使用者之间的断裂。

那样他就可以接着留意到,语言行为的发展——那些使用越来越具灵活性的声带和手势产生更长、更复杂的声音串与符号串的社会实践的发展——以自然主义的、达尔文主义的方式就容易解释了。我们可以很好地讲述逐渐发展出这类实践的那个物种的成功,正如我们可以很好地说出发展了迁徙或者冬眠这些实践的物种的成功一样。意义是如何变成一串符号和声音的属性的,这个问题就像桌子属性如何变成一堆分子的属性的问题一样,并不神秘。[1]在这方面,它不同于经验或者意识。这样,我拟设的那位杜威将会说,我们可以将"思"只解释成对句子的使用——为的是安排协作性的事业,也是为了将内在状态(诸信念,诸欲求)归于我们的伙伴。如果我们在这种意义上规定思——具有句子的态度并将它们进行归因的能力——那么,我们就可以将它当作某种与"非认知类的经验"没什么特别关系的事物了。固然,在经验(杜威说经验是"一个功能和习惯、能动地调节和再调节、共同协作和活动的问题"[2])和思之间有

① 请再次参见布兰顿的《使事情明晰》。

② 约翰·杜威:"有关真理的一个简短问答",收于《约翰·杜威中期著作》(卡本代尔:南伊利诺伊大学出版社,1985 年),第六卷:第 5 页。

一种因果连续性,但就此而言,在营养和思之间也有一种因果连续性。这样的连续性并不要求我们在变形虫那里寻找一种原型语言(protolanguage)。

最后这几个段落的要点可以概括如下:如果杜威和詹姆斯没有尝试过使"真"成为经验的一个谓词,而是相反地让它成为句子的一个谓词,那么他们在对"经验"给出一种"更具体"的、更具整体论特色的、不太受二元论支配的解释方面的努力就是不必要的了。因为那样的话,他们将不会认为"诸观念(它们本身不过是我们经验的一些部分)"是变为真的,或者人们使之成为真的了。他们不会给自己提出下面这种糟糕的问题:"假使真理在某种意义上是经验与现实的一致或者符合,那么经验和现实要成为什么样的,以便能处在这样一种关系之中?"

追问这个问题使得詹姆斯和杜威认为,关于主体和客体、心灵和肉体的那些无休止的争论的起因是对经验的本性或现实的一种误解,或者是同时对两者的一种误解。但这并不是起因。起因是这样一种观念:真理是一个有关主体和客体、心灵和物理世界之间的某种关系——一种"一致"或"符合"关系——的问题。詹姆斯和杜威一致认为,这种关系不会是一个"复制"的问题——[复制]由经验和现实共同分享的一些特性。但他们认为他们必须为"复制"找到某个替代物,并追问"一致"在那种替代的情况下可能会有些什么意思。[1]詹姆斯说,它必定意味着在从经验的某一段向另一段的"令人快意的引导"这个意义上的"证实"。詹姆斯说,当某一观念成功地使新经验与旧经验结合

① 詹姆斯:《实用主义》,第96页:"当我们的观念无法明确无疑地复制它们的对象时,与那个对象的一致意味着什么呢?"

时，"真理对观念偶然发生了。"①又一次：

> 在最广的意义上，与某种现实相"一致"只能意味着或者直接被引导到它，或者被引导到它的环境中去，或者[意味着]与它发生这样一种运作着的接触，以便比我们不[与现实相]一致的情况下更好地处理它或者某种与它相关联的事物。②

杜威关于此事的版本如下：

> ……实用主义者主张，这里讨论的问题是一个关于实存与思想相符合的问题；但他主张这种符合(而不是某种终极的、不可分析的神秘之物)——如果要以重复来进行界定的话——正是一个在普通而又熟悉的那种意义上的"符合"的问题。在发生各种可疑而又互相冲突的趋势的情况下，需要思成为处理这种情况的一种方法。这种情况产生了它自己的一些恰当的后果，孕育着它自己的祸福。它召唤出来种种思想、评价、意图和计划，这只是因为它们是反应的态度，是尝试调整的态度(而不仅仅是"意识状态")，它们也会产生自己的影响。此时发生在这两种后果之间的相互关联、相互调整，构成了产生真理的那种符合。③

---

① 詹姆斯：《实用主义》，第97、103页。
② 同上书，第102页。
③ 杜威："有关真理的一个简短问答"，第5—6页。

对"一致"和"符合"的这些重新定义如果仅仅是讲述"真理就是发挥作用者"的不同方式——如果仅仅是对我之前所说的实用主义真理理论的"第一个公式"的重申——就是无害的。但詹姆斯和杜威认为它们不止于此,而这就是为什么他们会被引向"极端经验主义"的歧途上去的原因。这就是为什么他们要将坚持克洛彭博格所谓的"我们绝大部分最根本的思想范畴的偶然性质"和宣称我们需要他所谓的"关于直接生活体验的一种新概念"结合起来的原因。①

12.3 杜威:在黑格尔与达尔文之间

我一直在说的这些话的一大部分可以总结为这样一种主张:杜威和詹姆斯认为要对达尔文在哲学上作出合适的反应,就要求一种生机论——一种将认识论词汇与进化论生物学词汇结合起来的尝试。这种尝试的产物之中,名声最差的要数"多元论的宇宙"、"创造进化论"、"过程与实在"、"经验与自然"和"认识者与被认识者"②这些喋喋不休的言辞了。但杜威在他的"达尔文对哲学的影响"一文里提出了一个更好的方案。③这就是,我们要认为达尔文向我们表明了如何将黑格尔自然化——如何保留不带康德唯心主义的赫尔德历史主义,如何在保有黑格尔的进步叙事的同时又免于宣称现实的就是合理的(the real is the rational)。

---

① 参见克洛彭博格:《不确定的胜利》,第65页。

② Jargons,又译口号;引号里的这些名称在原文中都是斜体,也就是说它们都是一些书名,但在这里只表示一些名称、口号,中文里无论引号还是书名号,都无法同时表达书名和口号这两重意思,故采用引号并加此注说明。——译者

③ 约翰·杜威:"达尔文对哲学的影响",收于《约翰·杜威中期著作》,第四卷:第3—14页。

将黑格尔和达尔文结合起来，这种做法总是有一个问题：黑格尔似乎在说，人类文明恰恰不可能偶然地被一场瘟疫或者一颗彗星彻底摧毁，而使用语言的存在者[①]是必定要在进化过程中出现的，这是为了让理念完成自然［阶段］，开始走上精神的征程。他似乎在说，存在着一种力量，它不是我们自己，比起和变形虫或者松鼠的关系来，它和我们更为相似——或者更准确地说，我们比起它们来更好地体现了这种力量。所以，尽管由达尔文和孟德尔[②]的综合而产生的那种对生物进化的纯粹机械性的解释会让无神论者们感兴趣，却似乎与那种围绕“道成肉身的逻各斯”这一观念建构起来的哲学（黑格尔的哲学就属此列）是相对立的。[③]

---

① 指人。——译者

② 孟德尔（1822—1884），奥地利植物学家，遗传学创始人。——译者

③ 参见《黑格尔的精神哲学》，威廉·华莱士［英］译（牛津：牛津大学出版社，1971 年），第 17 页（第 383 节，附释）：“上帝启示出了：他的本性即在于有一个儿子，就是说，在于在其自身内产生一种区别，使他自己成为有限的，然而在他的区别里仍然与自己联系在一起……因此儿子并不是启示的单纯工具，而本身即是启示的内容。”请比较《精神现象学》“导论”中反对“将知识当作一种工具和一种媒介的那种观念”的论争。黑格尔认为，不管什么时候，只要你具有了一幅将知识当作把两个独立实存的实体（主体和客体）（通过一种工具或者一种媒介）联系起来的图景，你就自动带上了一种怀疑论，这种怀疑论在康德的如下主张中达到了顶峰：物自体不可知。这就是为什么绝对唯心主义是怀疑论的惟一替代项的原因。关于这条黑格尔式思路的早期杜威版本的例子，参见《心理学》（收于《约翰·杜威早期著作》，第二卷）的第 9 章：“知识的梯级：直观”，尤其是第 212 页：“真正的自我联系者必定是自我和世界、理念和真实物的有机统一，我们知道，那就是上帝。必须记住的是，这种直观与其他的直观类似，而且包含一种就像它们……一样多的中介过程。每一种具体的知识活动都包含一种上帝的直观。”杜威的《心理学》漫不经心地将绝对唯心主义和冯特的（Wundtian）［译注：冯特，1832—1920 年，德国心理学家，哲学家］经验心理学混合起来了——把形而上学和心理物理关联混合起来了，其方式正如詹姆斯在其《心理学原理》开始部分的说法那样：他说他正要避免这种混合。杜威在写完这本书之后不久，就放弃了作为绝对理念的上帝这一看法。但需要坚持连续性以避免怀疑主义，以及与动物和婴儿的感受相连贯、存在于关系性的不断扩张之中的认知方面的发展，这些主题在杜威后期的作品中不断回响。

从一个无神论者的观点来看,对自然的那些纯粹机械性的解释中的闪光之点是,它们告诉我们除了我们自己的目的之外,不要为任何目的服务,我们除了为那些我们在前行中所梦想的目的服务之外,不要为任何目的服务。正如杜威在他论达尔文的文章中写道的,

> 古典[希腊][1]的物种观负载着目的的观念。……合目的性(Purposefulness)解释了自然的可理解性和科学的可能性,而这种合目的性的绝对性特征或者宇宙性特征赋予人类在道德和宗教方面的种种努力以权利和价值。[2]

杜威主张达尔文完成了伽利略所开创的工作——将自然中超出一个特殊有机物在某种特定情境下的需求的任何目的消除掉。[3]而一旦目的离开了自然,就再也不会有一种关于"科学的可能性"(或者更一般地说,知识的[可能性])的哲学问题了。因为再也不会有一种将主体的目的和对象[4]的[目的]调和起来的问题——关于将两者相协调或一致的问题了。对象变成了一个控制的对象,而不是一种目的(*telos*)或者逻各斯(*logos*)的体现,而真理则变成了"思考之路上的权宜之计"。对真理的追求和对权宜之计的追求,这两者之间的对比在将真理看作与某种具有自身目的的事物相"一致"或者"符合"的时候会一直存在。

换句话说,如果人们全心全意地接受实用主义真理理论的第

① 原文所有。——译者

② 杜威:"达尔文对哲学的影响",第8—9页。

③ 同上书,第7页。

④ object,也译"客体"。——译者

一个公式,人们将感到根本没有必要带着第二个公式将它贯彻到底。因此,人们将感到根本没有必要去追问经验真正像什么样的问题(这就与希腊人或者英国经验论者们描述它的方式相反了),或者去追问是生机论的方式还是机械论的方式能更好地描述自然的问题了。因为对经验、自然及它们的相互关系的一切描述都将仅仅以权宜之计——以对完成手头目的的合适性——来被评价。这就是杜威希望实用主义真理理论被评价的方式。他说:

> 很自然地,实用主义者声称他的理论在实用主义的真理意义上为真;它发挥了作用,它清除了困难,去掉了种种晦涩之处,将个体放在了与生活的更多实验性、更少教条性、更少武断怀疑性的关系之中;使哲学与科学方法结盟;消除认识论自造的那些问题;澄清和重新组织逻辑理论,等等。①

请借助杜威说黑格尔是"科学精神的典范"这一顽皮的评论,来考察实用主义的真理理论"使哲学与科学方法结盟"这一主张。②他的观点是,康德的先验唯心主义乃是"从现成接受来的经院哲学的思想概念出发"的,③而黑格尔的绝对唯心主义则免除了关于"思想的一种具有其自身种种特殊的和固定的形式的特殊机能"的观念。④杜威说,黑格尔"否认了任何异于事实本身之表达的思想机能的实存"。⑤黑格尔主张"惟一可能的思想

---

① 杜威:"有关真理的一个简短问答",第9页。

② 杜威:"逻辑理论的当下立场",收于《约翰·杜威早期著作》,第三卷:第134页。

③ 同上书,第三卷:第134—135页。

④ 同上书,第三卷:第135页。

⑤ 同上书,第三卷:第138—139页。

是对事实之意义的反思”。①

“事实的表达”和“事实的意义”这些术语并不十分明白易懂,但将它们解释成这样的意思似乎很公正:“为由进行思考的探究者们组成的共同体的诸种目的而正在发生的事情的意义”。更一般地说,以下面这种对比来解释杜威在康德和黑格尔之间作出的那种容易招人怨恨的对比似乎是很公正的:那就是在一种前达尔文的对“不属于我们自身的目的”这种观点的迷恋和一种后达尔文的能力——认为探究与实践方面的考虑相连贯的能力——之间的对比。②简言之,将杜威作如下解释似乎是很公正的:他将康德和黑格尔之间的对立视作一种非实用主义的探究观和一种原实用主义(proto-pragmatic)的探究观之间的对立。

一旦人们开始在黑格尔那里寻找实用主义,人们就会乐此不疲③。尤其是,人们可以利用黑格尔的如下评论:“哲学是在思想中被把握的它的时代”。对于杜威将哲学家们问题方式的改变视作对社会文化之发展的种种反思的努力而言,这一评论可能是一句金玉良言。人们越是追寻黑格尔那里的“体现”

---

① 杜威:“逻辑理论的当下立场”,收于《约翰·杜威早期著作》,第三卷:第140页。

② 参见杜威的“思之理智主义者的标准”,收于《约翰·杜威早期著作》,第四卷:第58页,这里可以看到针对F·H·布拉德雷的下面这种“理智主义者的”主张的论争:“思考就是作为特殊的冲动而寻求满足”。同样的主张在像伯纳德·威廉斯这样的当代实用主义批评家们这里[又]出现了,伯纳德·威廉斯关于“绝对的现实概念(the absolute conception of reality)”的看法几乎囊括了杜威眼中令人不快的“理智主义者”的所有特征。参见J·E·蒂勒斯:《约翰·杜威》(伦敦:劳特利奇,1988年),第5章,那里可以看到一种非常有益的解释:威廉斯是杜威的对立面。关于一种类似的对比,参见我的“自然科学是一种自然类别么?”收于我的《客观性、相对主义与真理》(剑桥大学出版社,1991年),第46—62页。

③ 此为意译,直译应为“发现有很多可以继续做下去的事情”。——译者

(*embodiment*)这一主题——探索泰勒所谓的黑格尔从赫尔德那里接受来的"表现主义"思想路线所具有的种种"反二元论"含义——人们就越是想抛弃绝对唯心主义的存在论,抛弃坚持认为"真实的就是合理的"的做法。人们发现他们自己试图让黑格尔抛弃理念,这正如黑格尔(还有晚期皮尔士)试图让康德抛弃物自体一样。要成功地做到这点,将等于是要黑格尔谈论人类诸共同体时,不再把它们当作某种比自身更伟大的东西的表达——当作某种目的之实现过程中的诸阶段,这一目的要比它们自身所能设想的更伟大。那样人们正好就能够以他们地方性的需要、用表现主义的方式来看待这些共同体了。但是这一改变会导致黑格尔——还有我们自己——以一些狭隘的、暂时性的和偶然的需要来描述我们自己的共同体和我们自己的哲学观点。

它会导致人们——比如说——对真理提出一种解释,这种解释并不认为真理能清除一切困难,或者去掉与这一主题相关的一切模糊之处,而是认为真理有助于清除*我们的*困难和去掉*我们的*模糊之处。如果人们主张某种真理理论要比其他任何[与该理论]竞争的理论更好地发挥作用,那么他们就是在说,它是通过对*我们的*目的、*我们*在理智史上特定*的*处境的指涉而更好地发挥作用的。人们不是在主张,那就是[我们]一直以来且在任何地方思考真理所付出的代价。它仅仅意味着,关于真理我们相信什么对我们将会最好。如果被视作一种总体的哲学观的一部分,这样的一种理论就是一种在思想中把握*我们*的时代的努力的一部分。

我能通过考察对实用主义的真理理论的一种标准的反对意见,来以另一种方式描述黑格尔和杜威之间的这个交叉地带:实用主义告诉你真理就是发挥作用的东西,但并不回答"为了什

么而发挥作用?"的问题,它并不告诉你要具有什么样的目的;它的伦理学至多不过是情境性的罢了。当然,黑格尔的伦理学也是如此,而且这就是杜威一直更喜欢黑格尔而不大喜欢康德的另一个原因。对于杜威来说,"应当"和"是"、定言命令和假言命令的二元论是康德的"经院主义"预设的另一个表征。①

杜威对道德哲学的根本贡献一直被认为是他坚持一种"手段-目的连续体——以及[他]主张我们要在将由我们之前努力处事公正、行为良善所产生的成功与失败以特殊的方式混合起来的基础上,改变我们关于公正和善的观念。这种坚持可以被视作他的历史主义的又一个后果。泰勒和弗兰克在赫尔德和洪堡那里发现的历史主义是这样一种历史主义:它坚持认为道德深思和道德上的赞扬或责备所用的语言是一个社会希望加以满足的一些需要的一种功能。社会发现其一直在使用的道德语言会带来一些它们并不喜欢的后果,就进化到另外的社会——这正如物种发现它们的祖先与环境打交道的某些习惯,在与变化了的环境打交道时变成了障碍,就会进化为别的物种一样。说发生了道德进步,就是说晚出的社会比它们之前的社会更复杂、更进步、更富特色,而且总的来说是更富有弹性了。这等于说晚出的社会要比早先的社会具有更多样、更有意思的需要,这正如松鼠要比变形虫具有更多样、更有意思的需要一样。

---

① 参见约翰·杜威:"《道德理论与实践》",收于《约翰·杜威早期著作》,第三卷:第104页,讨论的是"从康德到黑格尔的德国伦理学运动"。也参见"诗与哲学":《约翰·杜威早期著作》,第三卷:第118页,那里有对"斯多葛主义、康德和马修·阿诺德"的一种批评,因为这三者主张一种"个体概念,以为个体被从与自然和其他伙伴的真实交流那里切断,个体在其本身孕育着一种普遍的原则"——罗伯特·布朗宁则是这一概念的对立面。尽管"诗与哲学"一文并没有提到黑格尔,但他主张杜威认为黑格尔支持罗伯特·布朗宁正如康德支持马修·阿诺德,则似乎有道理。

如果人们追问为什么将富有弹性、富有特色、多样性和有趣味当作目的来追寻是值得的——为什么它们对于个体和社会而言是一些在道德上相关的目的——杜威的回答除了“这样行动，以便增益当前经验的意义”之外再没有更多的东西了。[①]他说，“我们并不要求某个最高的完满者的启示告诉我们，我们在当前的修正中是否取得了进展。”[②]人类共同体追问这样的问题是徒劳的：“我们最近的政治史——我们在一种逐渐进步的叙事中对它进行了概括——是否将我们带向了正确的方向？”这就像松鼠追问它们从鼩鼱而来的进化的方向正确与否是徒劳的一样。松鼠以自身的力量作出最佳选择，我们也是如此。借助我们[③]各自的力量，我们都在向那似乎更具弹性、更自由和更具多样性的方向运动。

在我看来，在对道德的这种态度中，我们实现了达尔文和去绝对化了的黑格尔之间的一种真正结合。就像在真理和知识方面，我们为了得到对真理的一种并不吊诡的解释，为了抓住黑格尔在自然和精神之间作出的区分的要点，而必须在语言和感受之间引入一种似乎非达尔文主义的不连续性一样，在这里，我们为了得到对道德的一种合乎达尔文主义的解释，也必须引进一种似乎非黑格尔主义的非理性感和偶然感。但正如在前面的那种情况下我们可以对意向之物和非意向之物之间的那种差异给出一种自然主义的解释（通过将那些使语言和意向性成为可能的社会实践看作与那些使得合作猎捕长毛猛犸成为可能的[社会实践]是连贯的）一样，在这里，我们也可以对看似非理性的

---

① 约翰·杜威：《人性与行为》，收于《约翰·杜威中期著作》，第十四卷：第196页。

② 同上书，第195页。

③ 指人类和松鼠。——译者

偶然事件给出一种或多或少带有目的论的解释。我们可以说,一种非理性的和偶然的现成事件(比如恐龙的衰落,固执而又狂热的16世纪君主们对黄金的欲求)事实上促成了一种美好的结果(类人猿,美利坚合众国),这不是因为世界历史性的理性是狡黠的,而只是由于好运罢了。

目的论的思考不可避免,但杜威为我们提供了一个相对主义的和唯物主义的目的论版本,而不是一个绝对的和唯心主义的版本。黑格尔主张对历史的研究从哲学中接过来一种思想:现实的就是合理的。杜威所提出的黑格尔-达尔文综合必须将这一主张去存在论化,并使它仅仅成为一条调节性的、探索性的原则。关于历史进步的种种叙事并不因为哲学家的解释——历史的屠宰台就是道成肉身的逻各斯受到救赎性折磨之地——而变得合法,而是因为我们希望历史学家们能够识别出黑格尔所谓的"当前十字架上的玫瑰"才变得合法。一位历史学家应该有能力告诉她[所属]的共同体,有了它关于[它的]那些前辈们的种种斗争的知识,现在它如何能够在知识和道德两方面胜过前辈们的那些共同体。正如俗语所说的,我们比我们的祖先知道更多,因为他们就是我们所知道的;关于他们,我们最想知道的就是如何避免他们的错误。①

之前我说过,杜威所能宣称的最多就是,作为发挥作用的事物,真理就是现在我们值得拥有的真理理论。我们值得相信这一点,是因为我们看到了相信其他[形式]——试图找到与现实的某种非历史的和绝对的关系以赋予其真理的名称——的不幸

---

① 请注意,这一点不仅仅对于像黑格尔的那类既前进又倒退的叙事而言是对的,对于像海德格尔的那类从伟大衰落下来的叙事而言也是对的。只是因为我们达到了当前的最低点,一位海德格尔才能描绘出这种衰落的救赎性寓意。"哪里有危险,哪里就有救赎产生。"(Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.)

后果,而我们现在必须尝试做得更好。同样地,正如杜威所说,"成长本身就是惟一的道德目的"这一理论是我们现在值得拥有的道德理论,因为我们已经看到了尝试将一种现成的社会实践或者个体生活形式神圣化和永恒化所带来的不幸后果。[①]简言之,在认识论和道德哲学中,我们都看到过由下面这种做法产生的不幸后果:试图认为像"真"或者"善"或者"对"这样的标准术语表示的是某种属人的事物和某种不属人的事物之间的"一致"或者"符合"关系。

从这个视角来看,"杜威是否给了我们一种关于真、善和对的事物的令人满意的理论?"这个问题就预设了对下面这一问题的一种回答:"在历史的当前时刻,这样一些理论的功能是什么?"杜威认为,一切哲学理论的功能都是相同的:不是去"与终极的现实打交道",而是去"澄清人们的种种观念,将它们视作对他们自己时代种种社会和道德上的争论的[看法]"。[②]尽管如此,这种功能是一般意义上的高等文化的功能,而不是只有哲学才具有的功能。因此,我认为像下面这样说的话就更准确了:哲学所要承担的特殊责任就是保障那些旧的哲学观念不要阻碍探究的道路——对在一个早先年代里采用的那种描述社会和道德争论的标准语言的沿用,不会阻碍[我们]与当代的诸种问题打

---

① 恶只是过了时的善,这一学说对于杜威而言是核心性的,正如它对于黑格尔一样。例如,可参见"批判的伦理学理论纲要",收于《约翰·杜威早期著作》,第三卷:第379页,"好离坏并不遥远。在某种意义上,好乃是基于坏的;这就是说,好的行为总是基于一度为好的行为(action good once),但如果[它]在改变了的环境之下仍然坚持不变,就是坏的了。"也参见《人性与行为》,第193页:"相对较坏的事物或者恶的事物是一种遭到抛弃的善的事物。在深思熟虑之下,或者在作出选择之前,没有任何恶的事物会将自身呈现为恶的。直到它被抛弃之前,它都是一种可参与竞争的善。在遭到抛弃之后,它不是作为一种较差的善出现,而是作为那一境况中的坏事物而出现。"

② 杜威:《哲学的改造》,收于《约翰·杜威中期著作》,第十二卷:第94页。

交道。

杜威认为,对达尔文的还原主义式利用和对黑格尔的理性主义式利用,产生了某种事实上阻碍了我们探究道路的标准语言。达尔文的科学主义追随者们(那些人强调的是他与霍布斯的共同之处,而不是他与圣·弗朗西斯的共同之处)提出,有一种潜在的现实——生存竞争——对于这种现实,高等文化协力加以隐藏。黑格尔的理性主义追随者们(他们将黑格尔解读为一位历史主义化了的斯宾诺莎,而不是一位形而上学化了的赫尔德)曾经提出,有一种潜在的现实叫作“绝对”——这种现实在某种意义上确证了我们在宗教和道德方面的种种愿望。19世纪花费了大量时间在这些关于“终极现实”或者“人类本性”真正是什么的问题的各种待选概念之间犹疑徘徊,因此也在描述它所面临的道德和政治上的诸种选择的传统的和科学的[这两种]方式之间犹疑徘徊。

杜威若是看到下面这种情况,一定会很高兴:20世纪花在谈论终极现实之本性上的时间越来越少了。这部分是因为语言作为一个课题越来越重要和突出——与之相伴随的是[人们]越来越认识到人们可以为了不同的目的以不同的方式描述同一种事物——这种情况帮助实用主义——一种关于标准性判断对于[它]所服务的目的的相对性的学说——变得更合乎人们的口味了。或许更重要的是,我们这个世纪的各种不同的发展——弗洛伊德对于内在道德冲突的解释,对于可供选择的各种社会生活形式的人种学描述,文学和艺术领域里的实验主义——使得我们以“我该分享哪些共同体的目的?”和“我该努力成为哪种类型的人?”这样的杜威式问题取代了“我应该做什么?”、“我可以希望什么?”和“人是什么?”这样的康德式问题越来越容易了。

附录1

访谈:说服是件好事情

这次访谈于1998年5月在慕尼黑举行,采访者是沃尔夫冈·乌尔里希和赫尔穆特·迈耶特,由爱德华多·门迭塔和吉迪恩·刘易斯-克劳斯译成英文①。

问:您最近接受了斯坦福大学的聘请,要在那里的比较文学系从事教学工作。从哲学转向文学,在学术方面的这一转变是否具有某种更实质性的、纲领性的意义呢?

理查德·罗蒂②:在普林斯顿,我是一位哲学教授,但我与我的同事们相处得并不是特别融洽,而且我认为,要是我能在哲学系之外找到某个教职,事情可能会有所改观。我过去十五年曾在弗吉尼亚大学任教,它正好给了我所想要的——一个并不与某个系联系在一起的,而毋宁是我们在美国所谓的大学教授职位。当一个人有了这样一个教授职位之后,他就免于参加种种系务会议,而且能够如其所愿地教授任何东西。

在结束弗吉尼亚大学教学工作时,我给学文学的学生教的几乎全是非分析哲学(尼采,海德格尔,德里达,等等),我在斯坦福也会这么做。我在那里的头一年会开一门关于尼采和威廉·詹姆斯的课,一门关于海德格尔和德里达的课,还有一门关于福柯和哈贝马斯的课。我将到比较文学系而不是哲学系去,这并没有什么特别重要的意义。在美国,非分析哲学更多是在哲学系之外、而不是在哲学系教授的,在斯坦福,情况也是如此。

问:您曾反复写道,从许多角度来看,文学都比哲学更重要。

罗蒂:对于道德进步来说,文学更重要,因为它有助于扩展人们的道德想象力。它通过深化我们对我们的同伴们的种种动机以及他们之间的种种差异的理解,使得我们更加敏感了。哲学对于以道德原则的形式概括以前的种种道德上的洞见是有益的,但它并没有做太多创造性的工作。比如说,诸种哲学反思对于消除奴隶制并没有太大助益,但关于奴隶生活的种种[文学性]叙述则对此大有贡献。

问:您在文学方面最初的美妙体验是什么样的?

罗蒂:有两类书让我印象特别深刻:一类是下面这些作者的社会主义小说,像厄普顿·辛克莱、辛克莱·刘易斯、詹姆斯·法雷尔、埃弥尔·左拉、西奥多·德莱塞;另一类是关于教育和道德之形成的小说[*Bildungsromane*]③,尤其是普鲁斯特和托马斯·曼的。

问:如果您认为对于道德教育来说文学比哲学更重要,难道这样一种重新描述没有表明某种降级吗?在您的最后一个例子中,文学成为了一种单纯的工具,一种为揭露剥削或者建立团结与认同服务的有用的手段。

罗蒂:我并不是想说,文学所做的惟一一件事就是增长我们对他人之种种需求的敏感性。它的成就是多重的,而且要列出它的一个完整的功能表是不可能的。当然,功能之一是娱乐;另

① 此中文译文就是根据英译文翻译过来的。——译者
② 以下简称"罗蒂",下一篇访谈同。——译者
③ 原文所有。——译者

一项［功能］就是给予我们一些全面的世界观［Weltanschauung］,这些世界观和种种哲学体系所给出的相同：华兹华斯和柯尔律治①给了我们那样的东西；还有一项［功能］就是让我们有机会熟悉一些超凡的人物,比如布莱克和惠特曼。

问：但您在满足私人需求——在精神启迪和自我发展方面的［需求］——的文学和对于社会利益而言非常重要的文学之间作出了区分。

罗蒂：在文学的不同功能之间没有任何明确的分界线,但存在着一个频谱。左拉更可能被放在公共的那一端,而普鲁斯特［则更可能会被放］在私人的那一端。

问：您将诗人和作家与工程师和技师放得很近：您写道,他们都成功地使我们更接近最大多数人的最大可能的幸福这一目标。您能否详述一下这点？

罗蒂：像我一样的功利主义者和实用主义者们,并不希望人类会变得更富宗教气息,或者更理性。相反,我们希望人类有一天会享有更多的金钱、更自由的时间和更大的社会平等,也［希望］他们能发展出更多的同情来,更能设身处地为他人考虑。我们希望人类随着其生活水平的提高,在相互交往方面会更加合宜。

工程师们和科学家们对于提高我们的物质生活有贡献,而诗人们和小说家们则帮助我们变得更友好、更宽容。显然这都不是他们各自所做的惟一的事情,但这些事情却构成了他们对

① 威廉·华兹华斯(1770—1850)和萨缪尔·泰勒·柯尔律治(1772—1834)都是英国诗人,英国浪漫主义诗歌的倡导者,二人共同出版了著名的《抒情诗歌》(*Lyrical Ballads*)(1798 年),包括后者的名作《老水手的故事》。前者于 1843 年被授予“桂冠诗人”称号。——译者

道德进步的贡献。

相比之下,哲学家们没有多少可提供的东西。如果道德的来源事实上就是哲学家们所说的那样——某种像柏拉图所说的"对至善理念的回忆"或者康德所谓的"在我们灵魂中道德法则的恒久在场"那样的东西——那么,哲学家们或许可以说出某种更有益的东西。但这样一些关于道德之本源的形而上学概念,它们的问题在于,良知的声音对某些人这样说,而对另一些人则那样说。请想想宗教基要分子们,他们迫害具有别的信仰的人,他们说那是因为他们的良知召唤他们那么做。对历史学和人类学的反思迫使我们认为,康德所谓的良知的声音就是对在历史上乃是偶然的一些社会传统进行的某种内在化。一旦我们持有关于良知的那种观点,就很难看出哲学家们应当具有哪些特殊的道德专门见解了。

科学家们和工程师们就像那些扩展我们的同情的范围的小说家们一样,关心的是使我们的生活更少危险、更少威胁性,他们并不诉诸于我们内部的某种深层的和硬件式的东西。他们只是帮助我们让我们使自己成为更好的人,[成为]更善于合宜地相互交往的人。

问:既然您将文学和哲学并列,您怎么在它们之间作出区分呢?

罗蒂:如我所见,哲学家是这样一类人:他们的思考和写作不断或隐或显地指向由柏拉图和康德表达出来的那些问题。这不是一个十分精确的定义,但我给不出更好的[定义]了。如果一个人对于如何解释这两个作者①,对于他们对在哪里又错在

① 柏拉图和康德。——译者

哪里给不出他的看法，那他就算不得是一个哲学家。这个标准与我们的如下做法是一致的：将尼采和克尔恺郭尔的著作放在图书馆的哲学栏，而对普鲁斯特和托马斯·曼不作这样的处理。

这就是说，“实用主义的”回答如下：那与某种确定的文本标准关联在一起者，就被定义成哲学。

这个定义至少让我们将一系列的候选人排除在外了：宗教神秘主义者们，睿智的警句家们，那些获得了诺贝尔奖之后便认为他们能够使哲学家们出局的妄自尊大的自然科学家们，以及各种各样其他一些自称为“哲学家”的人。我所提出的定义将奥多·马夸德、汉娜·阿伦特、汉斯-格奥尔格·加达默尔这样一些非分析哲学家和像约翰·罗尔斯、彼得·斯特劳森、唐纳德·戴维森这样一些分析哲学家归为一类了。所有这些人都在他们生命的某个阶段读过柏拉图和康德，而且对这些书向他们提出的那些问题产生了某种兴趣。任何人只要不了解柏拉图就相(Forms)所说的话，或者康德就现象与本体(noumena)之区别所说的话，就不会对我刚刚提到的六位当代哲学家的著作很感兴趣。即便像罗素和卡尔纳普这样的反形而上学的分析哲学家，也是从加达默尔和阿伦特的起点起步的。倘若柏拉图和康德不曾在某一点激发起他们的兴趣，没有任何人会费心对形而上学发起一场战役。

问：您曾写道，如果文学和哲学之间的争论终结了，西方文化就失去了它的独特性。这是否会是一种损失？

罗蒂：我的思想是，在哲学的核心之处有一种在已为我们所熟知的诸事物中寻找一种秩序的努力存在，而文学则给我们提供了新事物。以这种方式来看，哲学渴望的是优美，是对已然为人所知的诸种实体进行令人愉悦的与和谐的安排。相反，文学

则致力于崇高的事物。它想说出一些从未被说出的事物。哲学和文学之间的张力就是已知者和未知者之间的张力。

比如说,文学扩展了我们的语言对那些后来成为习惯用法的隐喻的使用。只要哲学家们以明晰自夸,并禁止自己使用隐喻,他们就必然是保守的。哲学家们以论证方面的技巧自矜,但诗人们则怀疑哲学论证只是重新安排了已经摆在台面上的东西,而诗人们则将某些新的事物放到了台面上。

问:对您来说,论证是否也具有审美方面的性质?

罗蒂:在我的想像中,柏拉图是这样一个人:对于他来说,欧氏几何学中的一个证明是审美愉悦的本真来源。就像所有在建构复杂的和令人信服的论证中获得快乐的哲学家一样,他实践了某种形式的艺术。浪漫派诗人们实践了另一种形式的艺术。这两者很好地相互补充。

问:许多谈论方程式之美的数学家是否就是在这种意义上说的?

罗蒂:是的。我们也会说到牛顿对行星运动和抛射体运动实施的统一化之美。我们说对 DNA 的发现提供了一种"优美的"解释生物进化过程的方式。相比之下,崇高既不进行整合,也不进行统一。它进行超越。

问:那么在什么意义上,论证"仅仅"是修辞性的呢?

罗蒂:某些哲学家在逻辑和修辞之间、或者说在"使确信"和"说服"之间看到了一种重大的差异。我则没有。当然,在好的论证和坏的论证之间有一种差别,但这是一个关于论证所指向的听众的问题。一种论证只有对于接受其前提的公众来说才

是好的。在那些真诚地提出的论证和那些即便其提出者自己也不确信的论证之间同样也有一种差别。而且,在那些形式上有效的演绎论证和那些[在形式上]无效的[论证]之间当然也有一种区别。但在这三种区别之外,我们无需再加上一种逻辑和修辞之间的区别。

问:您在诗和哲学之间作出的区分代表了文化内部某种类型的劳动分工。诗人们以之前无法预料的一些方式扩展了我们的词汇和我们看待事物的方式,而其他一些人——哲学家们属于此列——则必须关心向秩序的复归。

罗蒂:是的。当我们说——比如——柏拉图和黑格尔比亚里士多德和莱布尼兹更富有诗性时,我们的意思是说,他们更愿意以一些以前未被采用的方式来使用语词。他们重塑了旧的语言以使它们更合乎他们心目中的新用法。(请想想柏拉图对"理念"[*idea*]一词的隐喻性用法,或者黑格尔对"概念"一词的[隐喻性用法]。)亚里士多德不太富于隐喻,因此他就离常识更近。柏拉图的隐喻给了我们一种新的游戏去做,但亚里士多德多半只是在那些旧的材料面前打转。

问:在您对诗和文学的强烈欣赏中,是否也对哲学家们稍有某种根深蒂固的妒忌呢?

罗蒂:我妒忌诗人们,正如像奎因那样的分析哲学家们妒忌自然科学家们一样。分析哲学和非分析哲学之间的诸种差异中,有一种就与哲学家的妒忌对象有关。我无法设想一位物理学家或者一位数学家遭到妒忌,正如一位会计师或者一位律师一样——不论他多么有才华或者对社会多么有益。我不确定奎因本可以想象妒忌某位布莱克或者某位里尔克。

问:这将我们带向了哈罗德·布卢姆[1]——你常常提到他——也带向了他对"强劲的诗人"(有影响的、原创性的诗人)的那种描述。对于布卢姆来说,诗人们通过将他们自己与传统拉开距离,而且宣称他们持与传统对立的立场,而上升到了英雄般的高度。

罗蒂:我发现布卢姆的如下主张非常有说服力:诗人们企图胜过他们的前辈,这就像青年企图替代他们的父母一样。

问:布卢姆的整个戏剧性设想对于达到这一相当温和的结论来说是否必要?

罗蒂:或许布卢姆有点太过戏剧化了,但我认为他的思考方式在诗和哲学的进步两方面都是颇具启发性的。布莱克想利用弥尔顿,但他也想超越他;马克思想利用黑格尔,但他也想取代他;戴维森问他自己:"我们如何能够以超出奎因的结论的方式来澄清奎因的种种预设?"任何人都想要超越他从中所学最多的那个老师,就像儿子想要超越心爱的父亲一样。

问:我们如何能够将"英雄式诗人"这一观念与我们应当超越其模式的那种自由主义的反讽性人物联系起来呢?

罗蒂:在我的《偶然、反讽与团结》一书中,我将反讽定义成对人们"最终的词汇"的偶然性的承认[2]。这只是对如下事实的

---

① 1930年生,当代美国著名文学批评家,曾执教于耶鲁大学、纽约大学和哈佛大学。代表作有《误读之图》、《西方的经典》、《解构与批评》等。罗蒂的本段回答以及下面所谓的"戏剧剧本"都可能涉及他的《西方的经典》。——译者

② 理查德·罗蒂:《偶然、反讽与团结》(剑桥:剑桥大学出版社,1989年),第74—75页。

意识:人们持有的最深层的信念都是过去种种诗性的和创造性的成就的结果。与此相伴的是承认:永远不会有一首最终的诗。总是会有自我创造的空间,因为没有任何先前的自我创造行为能被某种不属人的权威认定为最终的。

然而涉及哲学时,下面这种做法就并不总是有意义的了:将一首诗被另一首诗替代称作一种胜利。有时候,在种种哲学传统中,问题并没有获得解决——它们与我们表达它们的方式一道,都被遗忘了。用尼采的话说就是,"哲学上的种种问题不是被解决了,它们被冻结了"。

尼采是完全正确的。罗素在说"没有任何人驳斥了柏格森,但所有人都对他厌烦了"的时候,也说出了这一点。哲学上的种种问题都是短暂的,就像用来表达它们的那些词汇一样。因此,在种种旧语言的明晰性和关于我们可以如何言说的种种提议的不成熟与不精确之间,总是会有一种张力。

问:因此,没有任何永恒哲学(*philosophia perennis*)存在。但难道人们不可以宣称有某些哲学问题不应该被遗忘吗——这不是因为人们坚持寻找某种最终的"解决",而是相反,因为在对它们的苦心经营中有某种价值,因为有对我们的描述模式进行更新的潜力?

罗蒂:人们可以描述非常抽象的问题,比如"一和多",并主张它们一直在被讨论,而且会一直被讨论。但没有任何哲学家会真的在这么高的一个抽象层面进行工作。因此,我怀疑下面这种主张是否真的富有成效:我们拥有比希腊人用来解决他们所讨论的问题的那些方法更精良的方法。还有,我们是否说柏拉图和亚里士多德讨论的问题与维特根斯坦讨论的问题是相同的,这并不重要。有很多相似之处和很多差异之处。

问:回到反讽主义者:他是由他的审慎和谦逊来定义的,但另一方面,您又充满感情地谈到了诗歌英雄。这些[形象]如何衔接在一起呢?

罗蒂:我们这些人不是英雄,[却]因英雄式事物的在场而变得谦逊。黑格尔、华兹华斯、布莱克和席勒都是英雄人物。他们更新和转化了我们的词汇和我们的思考。每一代新人都应该承认这些人的伟大,并渴望追随他们的榜样,即便在知道这样的努力大部分都会徒劳无功甚至滑稽可笑的情况下,也是如此。

谈论英雄们,这对于德国人来说当然是一个问题。这个词沉甸甸的。

在希特勒之后,下面的说法就变成了一种完全自然的趋势:英雄崇拜已经够多了,让我们回到理性。但一个国家曾经崇拜一个疯狂的暴君,这并不成其为否弃英雄崇拜的理由。倘若因为希特勒,德国人就停止崇拜德国社会民主的英雄们,那就很荒谬了。

问:理性的论说是否仅仅在于让现已实存着的论证来回往返,仅仅在于使用那些已死的隐喻?它是否永远不产生某种新事物?

罗蒂:正如黑格尔所见,这种来回往返的运动是道德和理智进步的来源。我们的某些英雄(瓦茨拉夫·哈韦尔,马丁·路德·金)是因为向那些试图自我蒙蔽的公众说出了简单的真理而成为英雄的。但其他一些人成为英雄,乃是因为他们扩展了我们的想象力,扩展了我们对可能事物的意识。尼采和马克思是这第二类英雄。这两类英雄都是进步所需要的。

问:这里,在德国,人们是以不信任的眼光来看待英雄和崇高方面的事物的——当它们在政治上被利用时……

罗蒂:我能理解为什么人们不信任崇高事物。政治不应该争取崇高。利奥塔批评哈贝马斯认为"政治不可能是崇高的,而只是优美的"这一看法,他错了。在政治中需要的常常是妥协,是对手头工具的聪明利用。一种妥协可能是优美的,但不是崇高的。

问:尽管如此,人们是否真的在个人对崇高事物的偏好和对公共的、政治上的工具化之间作出了鲜明的区分呢?

罗蒂:在我看来,我们一直在区分个人的崇高和公共的优美。当信徒们区分他们与上帝的关系和他们对他们的人类伙伴的交往时,他们就在做这个事情。个人对天主教立法者的虔敬指向了某种超出优美之外的事物。但作为在一个民主体系内工作的政治家,她又必须满足于种种妥协——它们可能是优美的。

罗尔斯说过,我们从宗教战争中懂得将个人关于善的种种图景和公共事物相分离的重要性。我们花了很长时间才领悟到:来自不同宗教或者具有不同的关于生命意义的意见的人,可以成为同一个民族国家的忠诚公民。浪漫派建议我们将宗教视作一种诗的形式,这种建议帮助我们看到:一个民主社会可以、而且应该容忍人们构成他们自己的宗教——就像布莱克和约瑟夫·史密斯(摩门教创始者)所做的那样。

康德是从下面这种看法出发的:崇高事物可以唤醒对理性理想的一种意识,并且按照这种方式,它将独特性发挥出来,并展示了人在自然面前的伟大。理性理念的这种实现也可以在人们中间创造出一种团结,一种对作为一个整体的人这个物种的意识:人类的所有成员都通过他们的理性而相互联合在一起。

康德通过指出“理性的纯粹理念”来为人的团结进行辩护,这个想法是一次很好的尝试。但我并不相信它行得通。它既不是合理的或不合理的,也不是有用的或无用的,正如通过说我们都是同一个圣父的孩子来为人的团结辩护是行不通的一样。这两种尝试对于消除人类共同体相互对待时的残忍,都没有多大贡献。

相反,有某种事物实际上行得通,那就是通过想象的投射——通过开始承认“一个遭到鄙视的团体的成员与某人自己所属的[团体]的成员并无二致”——而跨越种种边界,进行认同。《汤姆叔叔的小屋》就做得相当漂亮,艾伦·佩顿[①]的故事和阿索尔·富加德讲述黑人在南非种族隔离政策下的生活的那些戏剧也是如此。如果我们真的相信四海之内皆兄弟,或者所有人都由理性的纯粹理念而系在一起,那么,我们就不会像我们所做的那样多地允许穷人受难。富人有时帮助穷人,那不是因为关于人的团结的那些哲学或宗教方面的抽象信念,而是因为富人有时感到够安全了,有能力[让穷人]分享他们的一部分财富了,也是因为他们的想象力足以把握到穷人是什么样的。

换句话说,这不是一个找到某种为所有人共有的事物的问题,而是一个理解下面这一点的问题:现已实存的种种差异(黑人和白人之间,异性恋者和同性恋者之间)并没有我们过去想象的那么重要。对这一点的日渐增长的承认并不是听到了更好的哲学论证的结果。

问:但宗教上的种种信念难道不是至少对使我们更接近“减少对其他人的残忍”这一目标有所贡献吗?

---

① 艾伦·佩顿(1903—1988),南非著名小说家,著有《没有宽恕就没有未来》。——译者

罗蒂:有时宗教上的种种信念减少了残忍,但有时他们又增加了残忍。请想想荷兰归正会(Dutch Reformed Church)在南非是怎么对待黑人的,或者美国的南方浸信会(Southern Baptist Conference)是怎么对待同性恋者和女权主义者的。

例如,不同的共同体成员之间的婚姻对于打破引向残忍的那种不信任具有本质重要性。但各宗教组织很典型地强烈反对这样的婚姻。

人们之间的团结可能通过宗教信念而得到加强,就像美国民权运动中的情况那样,但它也能被这样一些信念削弱。宗教信念就像哲学学说一样,都是既可被用来进行包容,也可被用来进行排斥的一些工具。

问:让我们回到您对哲学的观念上来。对哲学文本的阅读是否对您有一些诊疗性的影响?关于哲学传统的知识——尤其是关于分析哲学的知识——是否有所贡献?

罗蒂:哲学可能会产生像文学那样多样的影响。它可能会激发人或者压制人,激动人或者烦扰人,鼓舞人或者打击人。某些人发现分析哲学激发人、给人勇气,尤其是那些从拉康或者海德格尔的过度影响中苏醒过来的欧洲人。

如我所见,分析哲学在历史上并不具有任何特殊的重要性或者意义。某些分析哲学家(比如唐纳德·戴维森,丹尼尔·丹尼特,安妮特·贝尔,罗伯特·布兰顿)作出了一些理智上的进步。但在盎格鲁-撒克逊国家[1],哲学无一例外地是分析[哲学],这一事实造成了某种损害——主要是通过使学哲学的学生们忽视哲学史,并因而过于认真地对待当今期刊文献上讨论

① 一般指英美。——译者

的那些问题。

很典型地,学习分析哲学的学生们并没有花很多时间去追问那些问题是从何而来的。倘若——比如说——他们多花些时间研究从康德到黑格尔的转折,那他们就可能会更倾向于持怀疑态度。他们的教育是这样的,乃至他们不像德国的学生,他们没有受邀亲身实行从康德到黑格尔的运动——这场运动从"一切人总是会固定地持有相同的一套概念"这一思想转向了"概念在历史的进程中生灭"这一思想。

分析哲学往后退了两步,然后又往前走了三步。维特根斯坦的《逻辑哲学论》是退后的一步,但他的《哲学研究》则是对他自己的一种胜利的超越。卡尔纳普代表了向哲学原子论的一种古老形式的回落,但奎因和戴维森的极端整体论则为针对原子论的那些古老论点提供了一些强劲而有益的重新表述。

问:维特根斯坦保卫了关于哲学的一种诊疗功能的观念。

罗蒂:后期维特根斯坦帮助分析哲学家们理解了:没有必要认真对待洛克和康德的一些问题。但黑格尔和尼采早就得出了这个结论。英语世界哲学圈子里对黑格尔和尼采的忽视促成了这样一个事实:维特根斯坦显得比他[实际上]所是的更重要、更有原创性。哲学在其他国家比在盎格鲁-撒克逊世界能更快地与康德拉开距离。在20、30年代,讲英语的哲学家们在相当长的时间里让罗素、卡尔纳普、A·J·艾耶尔、C·I·刘易斯所梦想的那个语言化了的康德主义版本转移了视线。

这些人对于英语世界的哲学家们来说,就像胡塞尔对于他们在欧洲大陆的对应者来说一样糟糕。但青年海德格尔、萨特和其他一些人使得法国和德国的哲学相对较快地摆脱对胡塞尔的债务成为可能。可惜,讲英语的哲学家们保留了以关于诸种

感觉材料的讨论来互相烦扰的权利。即便在今天,盎格鲁-撒克逊哲学还只是极其缓慢地在与哲学世界的其他部分发生关联。英语世界的哲学家们比他们在其他地方的同事们更需要诊疗。

问:您就美国实用主义写了很多著作,就海德格尔和戴维森也写了很多,但没有就维特根斯坦写过太多详细的东西。为什么?

罗蒂:我写过一些论维特根斯坦的文章。在我看来,可以以两种方式来解读他。人们可以说,后期维特根斯坦将我们从像罗素、卡尔纳普和早期维特根斯坦的那种有害的准康德主义中解放出来了。另一种可以选择的方式是,人们可以提出,他做了一些远为重要的事情,某种在历史上较少受到限制的事情,某种像修正我们对哲学本身的理解[方式]这样的事情。斯坦利·卡维尔更喜欢第二种解读。我更喜欢第一种。

问:但他[在后期]也以更普遍的方式谈到了哲学的诊疗功能,您怎么可以只参照《逻辑哲学论》中的形而上学来界定后期维特根斯坦呢?

罗蒂:后期维特根斯坦为那些陷入到某种特殊的观念综合体中去的人们提供了有效的诊疗。但请设想这样对加达默尔说:“嘿,听着,你应该尝试尝试这种美妙的新维特根斯坦式诊疗法!他能向你表明人们如何可以从你正陷身其中的捕蝇瓶里逃脱出来。”那将是无谓的,因为加达默尔从未进入过那个瓶子。维特根斯坦没有任何东西可以教给他。他从未被那些囚禁青年维特根斯坦的图景俘获过。

问:人们是否可以用这种方式来表达它:人们可能需要从维

特根斯坦那里得到的东西，也都可以在更“表面化的”赖尔那里找到？当他的《心的概念》一书出版后，维特根斯坦大概会说，赖尔对待问题的方式使得它们[①]“失去了魔力”。

罗蒂：情况或多或少就是这样。当人们被赖尔（或者O·K·鲍斯玛或者塞拉斯）说服了之后，他们就不再需要他们在阅读《哲学研究》时经历过的那种诊疗的大部分了。我要是完全没有读过维特根斯坦，本来也能写出我的《哲学和自然之镜》一书；我本来能从赖尔和塞拉斯那里得到我需要的一切。我出于很多原因而对维特根斯坦充满感激，但我就是没有把他当作一个巨神式的人物。我认为维特根斯坦是这类思想家中的一员：他们做了杜威、伯格森、早期海德格尔和许多其他思想家所做的事情。他帮助我们拉开了我们自己与笛卡儿、洛克和康德之间的距离。

问：但难道哲学方面的诊疗没有它自己的出发点吗？关键是，当你把这个主题推进得足够远时，所谓的“常识”就表明自己更是形而上学了。

罗蒂：在我看来，维特根斯坦所表明的“常识”无异于为某个共同体所共有的那些语言实践所构成的网络。这些实践一直在被修正。当你设立某种叫作“常识”的东西来反对别的某种叫作“哲学”的东西时，你并不是在拿现实反对形而上学的幻象。毋宁说，你在提出这样的一些问题：这些哲学家是否做了某些真的有用的事情？他们是否为我们的自身形象或者我们的实践做出了某些积极的事情？当托马斯·里德[②]诉诸于“常识”[③]

---

① 指“问题”。——译者

② 1710—1796年，苏格兰哲学家，建立了常识哲学，该哲学主要回应大卫·休谟的思想。——译者

③ 或直译为“共同意识”。——译者

来反对休谟，或者J·L·奥斯丁对A·J·艾耶尔作出了相同的举措时，他们是否真的只是在追问：谁需要那样的材料？

"'常识'体现了某种根本的真理"这一观念就像"诸种哲学体系体现了某种根本的真理"这一观念一样地错误。它是……

问：只是一种说话的姿态[①]？

罗蒂：是的。比如，请考虑一下这样一种主张："常识"同时肯定了自由意志和决定论，因而表明它自身是不连贯的。正如休谟指出的，这一主张是荒谬的。很明显，人们可以在两者之间构造一种对立，但这要求哲学上的敏锐。"常识"并不将哲学上的种种问题或者矛盾隐藏在自身之内，但它的确提供了材料，从这些材料出发，一位莱布尼兹，或者一位萨特，或者一位笛卡儿可以构造出这样一些问题。

问：您认为投身于哲学经典中的种种古典问题有任何价值么？

罗蒂：噢，学哲学的学生们开动他们辩证的脑筋，讨论自由意志和决定论之间的张力，或者物质世界的实存问题。但这些问题应该被当作辅助教育的一些设计，而不应被当作严肃的主题。学生们必须阅读像笛卡儿的《沉思录》这样的书——但那不是因为笛卡儿提出了一些好问题。

问：但他们为什么要阅读这些书呢？

罗蒂：如果他们不读这些书，他们就会冒自己去写它们的危险。乔治·桑塔亚纳有一句著名的评论：那些不学习过去的人

---

① façon de parler？指它仅仅是一种说法，并没有什么实际意义。——译者

就注定会重复它。一个人阅读越多过去的有影响的书籍,他就会变得越审慎,因为当代种种观念的来源和历史[在他眼中]变得更加清晰了。阅读这些书并希望寻找到深奥的真理,和为了确定待在哪个捕蝇瓶之外而进行阅读,在这两者之间有某种差异。

问:这就是一个人变为自由的反讽主义者的方式吗?

罗蒂:正是如此。作为成年人的标志之一就是懂得:没有任何书会向我们揭示宇宙的秘密或者生命的意义。这意味着认识到,所有这些过去的有趣的书籍都只是一个我们终有一天有幸能摆脱掉的梯子上的一些梯级而已。如果我们停止阅读哲学经典,我们对是哪些力量使得我们像如今这般思考和谈话就不会那么清楚了。我们就不大能够把握住我们的偶然性,不大能够成为"反讽主义者"——在我使用该词的那种意义上——了。

问:如果我们所做的一切只是互相之间拿一些描述来进行斗争,那我们如何能够区分较重要的书和不太重要的书呢?

罗蒂:有一个自然选择的过程。人们一次次地返回到柏拉图、《圣经》、塞万提斯、歌德、黑格尔和普鲁斯特,而不管他们①读过多少别的书。教授们在课堂上谈到他们喜欢的书,他们也希望他们的学生会喜欢它们。尽管如此,时间过去,一些书开始失去影响,而其他一些书则一直为人所推崇。文化进化就像生物进化一样:没有任何人能真正预测它们会走哪条路,但观察那个过程则是激动人心的。如果你仍然在寻找不同于各种相互抵消的描述之间的游戏的事物,你就仍然在盼望传统上由宗教和

---

① 指"人们"。

哲学企图提供的东西:变动世界中的某个固定点,某个不可动的枢轴。但自黑格尔和达尔文以来,我们似乎已变得更满意于没有这样一个枢轴的状况了。

问:那么,人们可以使一个学生变成一个反讽主义者了?

罗蒂:人们阅读历史——尤其是观念史——越多,人们对自己的偶然性的感觉就增长得越多。

问:反讽主义者最重要的德性是什么?

罗蒂:宽容。

问:不是灵活性吗?因为您[所谓]的反讽主义者接触了各种不同的词汇,他可能会更成功地对各种新的境况作出反应。

罗蒂:好的,那就让我们说,宽容是反讽主义者主要的社会德性,而灵活性则是他主要的私人德性。宽容与那些[与己]不同的人们有关,灵活性与重新描述自己的能力有关。尼采和普鲁斯特是做后一件事情的专家。

问:您是否认为,您能将“反讽主义者”置于古代哲学的“圣贤们”——尤其是皮浪主义的怀疑论者们——之侧?因为在他们那里,问题同样在于持一种立场而反对另一种[立场];最终没有任何人想要费尽心力尝试获得真理。有了它们,也就不会有任何特权性的描述,或者根本性的信念了。

罗蒂:古代人和我们之间的差异在于:我们——除了那些被禅宗佛教吸引的人之外——不再渴求空寂(tranquility)或者不动心(ataraxia)了。对于我们来说,重要的事情是能够重新创造我们自己。古代人相信,未来的女人和男人们与他们所了解的

女人和男人们不会有什么本质性的区别。然而我们希望,我们遥远的后裔们会和我们非常不同。在我看来,汉斯·布鲁门贝格的如下说法是完全正确的:现代人接受了一种在古代本不可能的面向未来的姿态。

当然,我们可以将皮浪主义的怀疑论者们当作实用主义者的原型:这些哲学家将万物当作人类幸福的手段。如果这样来看待他们,那么我当然会发现他们是富于同情心的。但如今,我们所知道的好多种幸福是他们从未设想过的。

问:但您也主张反讽主义者的那种自身形象只应被推荐给知识分子们。为什么?

罗蒂:我们将某些人称作"知识分子",是因为他们有使他们的自身形象保持灵活的那种想法和胆量。这并不很容易做到,而且很少有人能做到。知识分子和大众之间的区别,就是那些同时记得和使用不同的词汇的人和那些只记得一种[词汇]的人之间的区别。

问:这样说来,知识分子就是先驱,而他们的成就一点一滴慢慢地渗透到其他所有人了?

罗蒂:有时道德的进步采取了一种从知识分子向大众下降的形式。但有时大众本身也是[道德进步的]先驱。

我能想到两个相反的例子。在废除奴隶制之后,美国的白人知识分子就黑人思考了很多。这样,一百年后,在黑人宗教领袖们(他们大部分都不是知识分子)引导下,黑人们自己站立起来,发起了民权运动,这场运动是20世纪在美国发生的惟一一件最好的事情。尽管白人知识分子们支持民权运动,但它几乎完全是自下而上地发起的,就像上一代人的工会运动一样。黑

人大众比白人知识分子们表现出了更大的勇气和首创性。

另一方面,同性恋权利斗争则几乎完全是一场自上而下的运动。穷困的、未受教育的同性恋者们无法在不失去工作的情况下确认他们的同性恋身份,也不能公开说出他们受到不公正对待的情形。由于这些原因,实际上所有的激进主义都是来自上层的。对——比如说——废止反鸡奸法和承认同性恋婚姻的要求乃是从大学里产生,并下行至接受过学院教育的中产阶级的。

问:民主的进步和残忍的减少之间的关系是什么样的?

罗蒂:对于代议制民主政府来说重要的是,它给予穷人和弱者一种工具,他们可以用它来反对富人和强者,尤其是反对强者强加在弱者身上的那些建制所产生的无意识的残忍。一种民主,其根本特征不仅仅是它的政府形式,也包括像出版自由、大学自由和司法独立这样一些建制的在场。这些建制帮助国家开始把握住一些先前未曾识别出来的残忍与受苦形式的存在:比如白人对黑人的残忍,或者同性恋者的受苦。在一个完全民主的社会,不必要的受苦不会存在。

当你对关于"人类"①的权利与义务的种种主张提出异议时,你常常反驳说,我们应该只在一种达尔文的、生物学的意义上谈论物种。这似乎是一种好的、实用主义的、"通货紧缩式"的策略。然而在进化和社会生物学领域,科学家们倾向于使用一种更加标准、更具实用主义特性的达尔文式词汇。

社会生物学家们似乎认为,幸亏有了他们科学的专门意见,

① 原文是"the" human being,指的是普遍、抽象、不变意义上的人类。——译者

他们才能够预测某些社会实验的结果。但迄今为止，没有任何东西表明他们真的能做到这一点，或者将会做到这一点。种种社会生物学理论没有给我们任何理由去怀疑人像历史学和人类学认为的那么灵活。在我看来，生物学可以告诉我们一些关于我们的“硬件”的事情，而不是关于我们的“软件”的事情。无数种程序可以在同一种硬件上运行，而同一个物种则可以构思出无数种不同的文化类型。

在作为一脚跨进了一个高级的非物质世界的造物的人类和作为努力尽可能有效地延续基因的动物的人类之间有一个中间地带。这个中间地带就是文化指挥行为的地方。文化是“纯粹的”人类造物，但它能以一些完全出乎意料的和有趣的方式改变人的生活。

问：所有的那些社会生物学的小册子的第一章都对笛卡儿进行了一种仪式性的开除。

罗蒂：社会生物学家们以驳斥笛卡儿而自傲，但在休谟、维特根斯坦和赖尔之后，根本就没有必要再作什么驳斥了。

问：这种笛卡儿批判似乎还有另一个要点。达尔文对人类的描绘再也不是什么旧的“唯物主义”政党路线，相反，在许多通俗科学著作中，它作为真正的基本“科学”词汇——亦即最适合于世界和我们自己的词汇——得到了推荐。

罗蒂：如果说我所谈的那种反讽还有任何益处的话，那就是作为针对“自然科学、神学或者哲学有一天将能够提供对人类之本质的惟一正确和真实的描述”这一观念的一种诊疗［而发挥的作用］。在我看来，认为生物学家们可以比人类学家们、历史学家们或者诗人们告诉我们更多关于人类的事情，这点是荒

谬的。有几百种对“人类是什么”的有益的描述,而它们中没有任何一种可以作为“人类的科学形象”或者“人类的哲学形象”而能够或者应该被赋予什么特权。但更广大的民众倾向于受到某些人的蒙蔽,那些人将他们所喜欢的形象作为强劲地“科学的”[形象]呈现出来。

很不幸,公众的意见已经变得很容易接受下面这种荒谬的观念:某些特定的政治举措具有“科学的”或者“哲学的”基础。比如,某些政治权利的代表就将社会生物学作为一种反对福利国家的论证加以采纳。

问:就像我们一直在讨论的社会生物学家们一样,认知科学家和神经科学家们也鼓励[我们]为了自我描述的目的,而采用一种类似的、自然主义的词汇。面对这样的情况,人们将如何“诊疗性地”行动?

罗蒂:在我看来,这正是实用主义哲学应该扮演的角色:它应该坚持认为,现实或者人类都没有某种“本性”或者“本质”。在一种实用主义的文化中,所有人都认为对同一种实体有许多种描述,而且不同的描述对于不同的目的而言都是有益的,但它们当中没有任何一种是惟一正确的描述;在这种文化中,不可能在就社会政策进行论辩时援引《圣经》或者社会生物学。

在这种意义上,对德里达所指出的“在场的形而上学”的那种所谓的后现代批判可能在政治上是有益的。西方的“常识”持续地受到下面这种希腊人的假定的感染:事物都具有一种本质,倘若我们能够知道人类的本质——男人和女人事实上是什么——我们最终就会知道该对自己做些什么。实用主义者们愿意摆脱这种希腊人的观念。

在一种实用主义的文化中,人们不会在一场道德或政治方

面的讨论中使用一套科学词汇,正如人们不会再使用一套宗教词汇一样。

问:您认为这种实用主义文化可能吗?

罗蒂:当今,认为西方的“常识”可以变成实用主义的这种想法比起两百年前关于学龄儿童教育世俗化的建议来,一样是合理的。那个建议最初激起了相当的愤怒,但最终得以实施。它导致了大量的文化移位,但它[还是]实现了。倘若我们在未来的两个世纪能取得这种程度的文化移位,或许我们就能够以实用主义替代本质主义了。

问:但难道这样一个世界不会使动因窒息吗?[这个世界里就]不会有相同的刺激促使人们进行理论活动了。

罗蒂:诸种理论是作为对诸种问题的解决而发展出来的:它们不是亚里士多德所谓的“惊奇”的结果。我们永远不会使问题耗尽,因此我们也永远不会使理论耗尽。在一种实用主义文化中会消失的惟一一类理论就是那些漂亮但空洞的综合:不具有实践上的重要性的那些综合,也就是E·O·维尔松在他的《一致》(*Consilience*)[①]一书中发展出来的那种综合。

问:这样的理论可能过于自大和笼统了,但难道它们不也是有价值的吗?我们可以拆毁整个上层建筑,而挖掘那些可以利用的因素。倘若再也没有这样的理论了,那难道不是一种损失吗?

罗蒂:塞拉斯曾说过,哲学是“解释(最广意义上的)‘事

---

① E·O·维尔松:《一致:知识的统一》(纽约,1998年)。

物',以使它们'结合(在最广的意义上)在一起'的尝试"。总是会有这种类型的"包容性理论"存在,因为——引用黑格尔的话来说——总是会有新的"在思想中把握自己的时代"的尝试。但我们需要在如下两种企图之间作出一种划分:第一种企图是值得赞誉的,即画出某个特定时代和某个特定地点的某个文化的地形图(比如20世纪的欧洲文化),第二种则是在科学和神学上猜透历史的那种野心过大的企图。

第一种类型的企图常常是成果丰富的:比如韦伯、海德格尔、杜威、哈贝马斯和瓦蒂莫进行的尝试;但第二种类型的企图则永远不会把我们带到任何地方去。下面的许诺永远不会实现:我们可以从某个更高的、超历史的视角来看待人类历史。

历史主义和实用主义结伴而行。某个人在思想中把握他自己的时代,就意味着尝试找出一种对此时此地正在发生的事情的描述,这种描述可能会帮助我们确定如何使未来不同于过去。

问:经济学家们在最近一些年里产生了相当可观的影响。您过去曾谈到过观念的市场(the marketplace of ideas)。当这样一些表达脱离语境地被使用——尤其是被用来提出某种新自由主义的议程时——您是否有所不满?

罗蒂:观念和商品的自由市场——当一切平等时——是个好东西。但它并不像新自由主义者们声称的那样,为我们所有的社会问题提供一种解决方案。这些日子,美国政治中的右派势力正努力主张,对财富的任何重新分配都代表了对市场自由的一种中断性干扰。但自由市场本身并不是目的。它只是为了推进一种乌托邦式民主社会的发展而采用的许多手段之一。

问:当您称大学是一个"观念的市场"时,您的意思到底是

什么呢?

罗蒂:大学是这么一个地方:年轻人可以在那里讨论一些关于“如何在思想中把握我们的时代”这个问题的许多相互竞争的主张——因此便孕育着关于“正在兴起的一代人应该努力带来什么样的变化”的争论。这一社会性的功能要比大学的官方任务——追寻知识——更为重要。这一表达是可疑的,因为它常常被用来支持下面这个主张:自然科学应该成为一切学院学科的典范。

即便科学研究被从大学中挪走并由各各分离的一些研究所来实施,为了形成新一代人的道德意识,我们还是会需要大学。道德进步的可能性在社会学、历史学、文学、政治科学和哲学的研究中是关键性的。

问:您最近在维也纳开的一门课上,谈到了欧洲哲学和分析哲学之间的鸿沟,您有没有看到[两者间]和解的任何迹象?

罗蒂:不是很多。问题在于,大部分非分析哲学家都在研究过去的那些伟大哲学家,而当代分析哲学则围绕最近的期刊文章上的讨论来进行。处在这两个不同传统中的学生[心目中]具有非常不同的自身形象。

在欧洲,一个学哲学的学生也会阅读许多历史和文学[方面的著作]。在美国,他们可能会这样做,但许多学生不会。在那里人们信奉的是:对于学哲学的学生来说,符号逻辑要比外语知识更重要。“哲学形成了人道主义文化的一部分”这一观念对于大部分分析哲学家来说是很陌生的。

在美国,只有其他学科的很少一部分教授对在他们大学的哲学系里发生的事情有些感觉。在欧洲,其他[学科]的教授对哲学上的主题至少有一些出于礼貌的兴趣。

问:但难道自然科学的教授们不是对哲学系所发生的事情有些概念吗?

罗蒂:不。典型的物理学或者生物学教授只知道下面这一点,即像托马斯·库恩这样一些可怕的人声称科学永远不会发现事物真正的、真实的本质。这个论题以让他们震惊和反感的形式冲击着他们,因此他们就抱怨他们所谓的"后现代相对主义"。但他们当中很少有人会费心去读库恩,或者去追随在后库恩科学哲学中正在进行着的一些论证。

分析哲学从一开始就被构想成一项将会使哲学变为科学的计划。分析哲学的创始者们认为,哲学家应该和物理学家、生物学家,而不是和文学教授站在同一屋檐下。但自然科学家们并不特别想和任何人分享他们的屋檐。他们无法想象分析哲学家们会对他们的工作作出任何贡献。结果,分析哲学就变成了一个孤立的、自我封闭的机构,和更广泛的学院世界已经没有多少联系了。像戴维森和布兰顿这样的分析哲学家们做出了出色的工作,但任何处于他们学科之外的人,都对他们取得的成就没有任何概念。

文学教授、历史学家和社会学家们阅读福柯,而不是罗尔斯或者戴维森。他们中的大部分人就像物理学和生物学的教授一样,对分析哲学所知甚少。

问:这个主题在您的近著《筑就我们的国家:20世纪美国左派思想》中也扮演了重要的角色。您是否可以简述一下那里的论证?

罗蒂:《筑就我们的国家》提出,美国曾有过一个真正的社会民主的左派(social-democratic left),它存在于1910年到1965

年之间。在那个时期,联邦政府的组织者和知识分子们为塑造民主党的规划做了很多工作。这个左派在很多领域里成功了:他们对罗斯福新政负有责任,也和林登·B·约翰逊在“伟大社会”这一口号下组织起来的那些社会变化有很深的关系。到1965年,美国已经实现了某种类似于功能性福利国家的东西。富人再也不能为所欲为了。

60年代后期,这个左派在围绕越南战争的战火的压力之下崩溃了。所谓的“新左派”那一代从旧的、改良主义的左派中冲出,得出了愤世嫉俗的结论:惟一一种可能行得通的事情,将会是对“体系”的彻底拆除。突然之间,我们有了一个革命的左派,一个以旧的社会民主左派很少采取的方式认真对待马克思的左派。

在那次革命之后,在尼克松随后于1972年总统大选中胜过乔治·麦戈文[①]——这次胜利归功于蓝领阶层选民们,他们遭到新左派的那些丑角的嫌恶——之后,“国家注定要失败”的信念在左派学生中广泛传播。许多属于这个左派的人们随后当上了大学教授。他们开始阅读福柯,并创造出一个愤世嫉俗的福柯主义的左派——这个左派深深地不信任资产阶级社会民主政治,但又提不出任何好的建议来。

《异见》(*Dissent*)杂志——我们最富教益的和最重要的左翼杂志——的编辑欧文·豪曾这样说福柯主义的左派:“这些人并不想对政府负责,只[想]对英语系负责。”他们成功地完成了这后一项任务,因而[此后]大学的一个重要而有影响的部分就是[成为]一个为政治激进主义而保留的区域。然而,这种激

---

① 乔治·麦戈文(1922—),美国政治家,反对越南战争,在1972年作为民主党总统候选人被击败。——译者

进主义更关心的是种族和性别问题,而不是阶级问题。

从60年代以来,这个左派为争取黑人、妇女和同性恋者的权利做了很多事情。但它从未尝试过提出一种可能会得到多数选民支持的政治主张。它从未企图实践一种有助于推选总统候选人的政治。当经济问题与种族议题或者性别差异无关时,它就将它们忽略掉。

这个左派并没有爱国心,而且它坚决将自己与进步时代①和罗斯福新政时期具有强烈爱国心的左派区别开来。我在我的书中提出,我们应该复兴那种旧的左派政治,复兴我们在60年代之前就有的那种[左派政治]。在我看来,最近几十年学院里的左派已经耗尽了其潜力。关于不断增长的经济不安定(在美国,除了最富有的那四分之一的人之外,所有人都感受到了这种不安定)的论题,已经留给帕特·布坎南这样的一些右翼的政治煽动家们去开发了。对一种旧的社会民主政治——它曾产生过罗斯福新政——进行复兴的时候已经到来。

问:这么说来,这本书讲的就是公民介入和美国左派的未来了。那么,在什么意义上可以说它讨论了哲学上的论题呢?

罗蒂:这本书根本不处理哲学[问题]。它只是一次政治论辩。这本书与实用主义惟一的关联就是:约翰·杜威是旧左派的领导者之一。

---

① 从1890年到第一次世界大战前这一时期(也有一种说法认为到1920年),美国的一批有识之士力图进行政治、经济和社会各方面的基本改革,史称进步时代。——译者

附录2

访谈:最好可能是更好的敌人

这次访谈于2001年4月24日在旧金山-斯坦福举行,采访者是爱德华多·门迭塔。

问:您和许多女性主义者一道,说到团结是我们对正义和文明的追寻的核心。然而我感到好奇的是,您对团结的理解是否也包括了"与过去的团结"和"对过去的责任"这样一些观念?

罗蒂:不。我并不觉得"与过去的团结"这一观念有什么意义。为过去的苦难感到怜悯,决定将来不要重演它们,这些可能都有意义,但"团结"这个术语似乎并不适于表示与死者的关系。我认为,最好将这一术语用来表达我们与那些在争取善的事业的斗争中我们认为是"'我们'同志们"的同时代人的关系。

我对"对过去的责任"也不太确信。这个术语似乎并不适合于表达我们的如下感觉:正义要求孩子们因为他们的父母受到不公正对待而得到补偿。在这类情况下,我们的正义感与"不公正的行为是否由我们的父母做出"的问题没有关系。德国人应该从大屠杀中吸取教训,美国白人也应该从种族隔离和奴隶制的历史中吸取教训,但说他们应该吸取教训是一回事,而说他们应该感受到对过去的责任则是另一回事。集体世袭罪(Collective hereditary guilt)在我看来并不是什么有益的概念。

问:您是否认为当代美国公民有义务对两百年的奴隶制进行补偿?换句话说,您是否认为黑人补偿的提倡者们有什么有

效而严肃的论据？

罗蒂：有有效而严肃的论据，但也有有效而严肃的论据支持对第一世界的公民们征收降至第三世界普通居民生活水平的税，并将由这种税收政策带来的利益分配给第三世界。但既然两组论据都不会使这样的行动被实施，我就不确定我们应该花多少时间思考它们了——而不是思考那些实际有机会被实施的措施。思考实际可能被做的事情比思考“一个绝对完美的世界是什么样子”要好。最好可能是更好的敌人。

问：您是否认为最近五十年美国经历的人口统计上的转变——更具体点说，我指的是亚裔美国人和拉丁美洲人的增加——会对“筑就我们的国家”这个计划有什么影响？或者您是否认为种族地位和关于作为一项计划的“美国”的观念无关？

罗蒂：我认为无关，除非涉及黑人。到本世纪[1]中叶，拉丁美洲人和越南人都会被认为是“白人”，是适合通婚的；这就像爱尔兰人和意大利人（最初他们被认为太异己了，乃至无法被同化，无法与他们通婚）在几代人的时间里就开始被认为是公民伙伴了一样。但“一滴黑人的血就会带来污染”这一观念会作为奴隶制的残余和美国民主的阿喀琉斯之踵而延续下去。

问：您是否了解，美国无疑是世界上第四大的西班牙语国家，而且很快会变成位列墨西哥、西班牙之后的第三大[西班牙语国家]？您是否认为有一天美国会变成一个双语国家？

罗蒂：不。这也不会是什么好想法。要是过去想让纽约和波士顿的学校在1900年以意大利语和盖尔语（Gaelic）授课，或

① 21世纪。——译者

者以这些语言来印制选票,那也不是什么好想法。在下面这件事情上进行施压是极其短视的:在美国的拉丁美裔社区实行双语制。让新近来的移民方便是一回事,但提议让他们的孩子使用他们父母的语言,而不是老板们的和大学里的语言,则是另一回事。

问:为什么您认为双语制是个坏想法?欧洲人都倾向于至少会两门语言,大部分还是通晓多种语言的。实际上,美国的情况似乎是个例外。此外,在20世纪来临之际,出于一些种族主义的、意识形态的和政治上的原因,美国变成了一个“语言的公墓”。今天我有一种感觉,即我们在语言上已经变得更加世界主义了,其部分原因就是您所拥护的那种工作。在加利福尼亚——那里是您生活并希望退休后住的地方,也是您的孙辈们成长的地方——西班牙语正在变成支配性的语言。难道您不认为,要是您的孙辈们在双语的环境中长大,并且对其他人,以及讲着其他语言并以世界主义态度待人的做法有一种尊重感,那样不是对他们更好吗?

罗蒂:我认为人们了解尽可能多的语言是很好的,但我找不到任何理由支持如下做法:加利福尼亚的小孩仅仅因为许多新近来到加利福尼亚的移民讲西班牙语,就应该学习西班牙语,而不是德语或汉语。

这个国家的政治论说是以英语来进行的,因此移民有必要学习英语,以便成为可以组织压力集团、接管市立和国家政府等等的公民。非移民(即以前的移民的后裔们)有必要停止恶劣地对待新近的移民。但学习西班牙语对此帮助不大。美国-墨西哥边境北半边的许多北美白人讲西班牙语,但他们使用这种语言能力是为了压制拉丁美洲人。他们将它作为他们商业交往

中的一个工具,而不是作为成为世界主义者的一种方式。我并没有看出,在这个国家的旧公民和新公民之间的相互尊重较多地受到了前者学习西班牙语的影响,但它会较多地受到后者学习英语的影响。在我看来,双语制以及一切关于"对各种不同文化的欣赏"的谈论都是偏离了新一批移民总是要面对的那个问题:被分配最脏的、工资最低的工作。在被美国化和找到更好的工作的过程中忘记你父母的文化,这就是发生在爱尔兰人、意大利人和波兰人等等身上的事情。我不认为这是什么坏事。人们在短时间内进入几种文化的角色,这将是件好事,但只有我们教授们才有闲暇去尝试这样一项计划。

问:您是否认为语言对哲学或者一般意义上的思很重要?我在这里用"语言"指的并不仅仅是在加达默尔和海德格尔可能使用的那种意义上的一种哲学素(philoso-pheme)。我毋宁是指在一种更一般的意义上、在自然语言的意义上,每天都存在的那种日常用语。

罗蒂:不,正如它对物理学不重要一样。将奥尔特加[①]和海德格尔翻译成英语,这使得我们能够合理地谈论他们,这正如将奥斯丁和杜威翻译成西班牙语,使得西班牙语哲学家们能够合理地谈论他们一样。在两种情况下,翻译都使某种东西丢失了,但那还不足以产生什么重大影响。哲学以无根的方式(rootless-ly)是——并且应该是——世界主义的。

问:就像各个帝国一样,各种语言也兴起、灿烂、变得专制、

---

① 奥尔特加(1945—),尼加拉瓜革命领导人和政治家。他在索莫扎政权被推翻后帮助建立起国家并重建政府,于其后担任总统。——译者

衰落,然后衰退并变成博物馆里的残迹。哲学史是否与语言的命运有什么关系?您是否认为有一天您会像我们阅读柏拉图、奥古斯丁、阿奎那、笛卡儿和德里达一样地被阅读,就是说,以从一种先前帝国式的语言[①]翻译过去的语言,以一种次一级的语言被阅读?

罗蒂:我怀疑我会被[如此]阅读,但杜威可能会。当然,某一天,我们所有的当代人都只会以某种我们很少有人能了解的语言被阅读——如果还能被阅读的话。但如果说亚里士多德如今能被阅读的话,杜威那时也能被阅读。正如物理学史与语言没有关联一样,哲学史并不与语言的命运关联在一起。海德格尔关于希腊语和德语的特殊德性的多愁善感是愚蠢的。

问:在发表于《新共和国》(*New Republic*)的一篇关于加达默尔的评论文章中,理查德·沃林将一系列重要的批评对准您。这些指责与前面关于语言、历史性和文化记忆的问题有关。但请允许我引用沃林:“罗蒂让自己受到解释学的种种虔敬行为的欺骗,这就暗示了两点:对哲学文本进行那种去语境化的、纯粹内在的和有些以自我为中心的解读——诸种观念的实际历史生涯被从这种解读中消除掉了——的危险;以及罗蒂自己的立场在概念上的脆弱性。他对形而上学的恐惧已经变成了对理性和真理的恐惧。”[②]您是否被解释学欺骗了,您是否在自私地解读,您是否惧怕理性和真理?

罗蒂:理查德·沃林似乎认为你对你感兴趣的一位哲学家

① 指英语。——译者

② 理查德·沃林:“非真理与方法”,《新共和国》(2000年5月15日),第45页。

要做的头一件事就是确定他或者她是否与某种政治上坏的看法“同谋”了。我不在意这样的同谋。我只是从这位哲学家的文本中取出我想使用的观念来，而忽略他们[1]的生活和作品中其余的部分。（关于对这样的去语境化和以自我为中心的解读的辩护，参见我的《哲学和社会希望》一书中名为“论海德格尔的纳粹主义”的那个部分。）我完全不知道沃林为什么会认为以我这种方式做事展示出了对理性和真理的恐惧。企图将一位思想家的种种观念与他或她的政治生活或私人生活联系起来，这并非不合理[2]，而且这样的企图可能会产生真理。但它们是有偏向性的。沃林似乎想使它们成为强迫性的[3]。

问：某些将政治和哲学并轨的人喜欢认为罗蒂与美国的帝国主义有某种关系，就像海德格尔和国家社会主义的关系一样。换句话说，您对下面这种指责有什么可说的：您的那种戴着人面的后现代自由主义是对一种美国强权之下的世界和平（Pax Americana）的哲学辩护？

罗蒂：这种指控似乎就像和杜威同时代的马克思主义者们——比如乔治·诺瓦克针对他的那些指控一样不合理。[4]这些马克思主义者分享了沃林的一种观点：你对一位哲学家应该做的头一件事就是确定他对于你感兴趣的政治运动而言是好的还是坏的。我不分享这种观点。

---

① 原文如此。——译者

② 或译“非理性的”，与前一句所说的“理性”形成对比。——译者

③ 意即“普遍性的”。——译者

④ 乔治·爱德华·诺瓦克：《实用主义之于马克思主义：对约翰·杜威哲学的一种赞许》（纽约：帕斯范德出版社，1975 年）。

问:像马丁·阿布劳、罗纳德·罗伯逊、尼古拉斯·卢曼——甚至某种程度上的吉登斯——这样的人都认为,全球化是一种在质上不同的社会秩序。您是否认为我们应该严肃对待关于全球化的这整个说法?全球化和加速的现代性是否有什么不同?

罗蒂:在我看来,它仅仅是更加加速的现代性。它的主要后果就是将[比现在]更多的权力给予富人。很容易设想一种敌乌托邦的[①](dystopic)未来,在那时,世界上的所有政府都只是少数多国集团手里的工具而已,这些集团作为富人合谋起来反对穷人而起作用。但我不确定这为什么会被认为是一种"在质上不同的社会秩序"。富人总是善于用最新的技术发展来剥削[②]穷人。

问:您是否认为后殖民批判和后殖民理论可以教给美国公民点什么?您对下面这种说法有什么要说的吗:事实上美国也有它自己的后殖民主题,像波多黎各人、奇卡诺人[③]、菲律宾人、韩国人、越南人、尼加拉瓜人等等。

罗蒂:这个建议似乎很合理。但我不确定是否有某种叫作"后殖民批判和后殖民理论"的重要东西存在。这些[说法]在我听来像是些学院的时尚,而不是社会变迁的力量——是一些让知识分子关注过去、而不是思考"要做什么"的方式。我的那些在爱尔兰的后殖民远亲们分化成了思考英国人曾对爱尔兰人做过什么的人和那些思考如何加强爱尔兰在欧洲共同体的角色

① 又译"反乌托邦的"。——译者

② 这里是意译,直译应为"撕碎"。——译者

③ 指墨西哥裔美国人或在美国的讲西班牙语的拉丁美洲人后裔。——译者

的人。后一类思考似乎更可取。

问:我总是因为下面的对比而感到非常困惑:一方面是,我们具有德里达对哲学与文学之间学科边界的那种去神秘化和质疑,又有哈贝马斯对这样一种诸学科的齐平化的批判;另一方面,我们具有罗蒂的类似策略,即拆毁哲学至高无上的那种孤立性和独立性,又有哈贝马斯对您的作品的相对比较积极——或者要是不积极的话,至少也不具有那么严厉的批评意味——的反应。这里的关键是什么?

罗蒂:哈贝马斯认为哲学应该提出普遍有效性方面的要求,但或许文学不需要这样做。正如我在《罗蒂及其批评者们》一书中与哈贝马斯交流时说过的,我根本不使用"普遍有效性方面的要求"这一观念。因此,我是以历史的而非认识论的方式思考哲学和文学之间的差别。哈贝马斯和德里达都比我更多地认为哲学清楚地与文化的其他部分划分开了。我并不认为追踪出一条边界来是什么有益的做法。[真正]有趣的边界是学院哲学、学院诗和原创哲学、原创诗之间的[边界]。

问:您是否认为哲学不同于文学?或者以可能更清楚的方式说,萨特的《恶心》和海德格尔的《存在与时间》之间有什么区别?我们是否能够在一件哲学作品和一件所谓的非哲学作品之间作出区分?或者这完全是由一种教条所产生的某种虚构?

罗蒂:如果你必须相当熟悉柏拉图、康德等人,必须从书中得到许多东西,那就很可能是一本哲学书。《恶心》和《追忆似水年华》之间的区别在于,你可以在完全不了解哲学的情况下阅读后者,而要从前者多些收获,你就必须读过《存在与虚无》、

《存在与时间》等书,而要从它们[①]当中多些收获,你就必须读过柏拉图、康德等人。在这个意义上,《恶心》既是哲学书,也是小说。相反,桑塔亚纳的《最后的清教徒》则是一本碰巧由一位哲学家写出的小说,要通过阅读此书有所收获,你不必知道他是哲学家。

问:在一篇题为"哲学和未来"的文章中,您提醒道:"我们必须赞同马克思:我们的工作在于使未来不同于过去,而不是宣称知道未来必定与过去有哪些共同之处。"我认为这是对马克思的"费尔巴哈论纲"第十七条的一种重新语境化。在我看来,这将哲学变成了一项乌托邦计划,或者毋宁说,哲学变成了描绘未来的艺术。然而,在您似乎提出了这一点的同一个段落里,您确认哲学家必须更像工程师和律师,[确认]我们必须发现我们的客户需要些什么。这后一个命令表明,哲学应该变成社会工程,一种老于世故的公共关系类型。当哲学要为它的客户的"需要"服务时,它对未来能做什么呢?

罗蒂:我们的客户,像马克思的客户一样,是贫穷而不幸的人们。马克思就在实践一种老于世故的公共关系类型。杜威也是如此。我们需要的是更多和更好的公共关系机构能为其他那些未被充分代表的客户工作。我们不需要那种要预测未来的企图。当马克思宣称知道接下来会发生什么,而不是提出一些关于接下来应当发生什么的建议时,他使自己显得很荒谬。一个好的公共关系机构会努力使未来不同于过去。

问:因特网,以及一般而言的信息革命,已经将我们的世界

---

① 指《存在与虚无》等书。——译者

革命化了,而且就像杰里米·里夫金、曼纽尔·卡斯特尔和万达纳·希瓦提出的那样,它会继续如此。您是否认为哲学——或者让我们这样说,批判性的思——将会有一个全新的问题频谱来处理,而且我们可能必须开始一门名字叫作"计算机哲学(cyber-philosophy)"之类的新的次级学科?

罗蒂:或许吧,但我觉得目前就这么想并没有什么特定的理由。电话和电报并没有创造出一门电信哲学,因此,我并不确定因特网需要产生一门计算机哲学。我认为许多有关信息革命的材料都是媒体的炒作。

问:许多人对国家生命伦理学咨询委员会(National Bioethics Advisory Committee)没有对克隆技术提出一项毫不含糊的谴责感到极端失望。哲学家们是否能够和应该就克隆技术说点什么重要的和有启发性的意见呢?事实上,我怀疑某个罗蒂主义者会对下面两者持反对态度:绝对反对克隆技术,以及对它进行某种道德上的责难。因为正如您在许多场合提出的那样,我们必须放弃"人类是具有'某种额外附加成分'的动物"这种观念。克隆物将只是另一种类型的活体,既不比人类低劣,又不比人类高级,它只是以不同的方式孕育和成长而已。

罗蒂:我认为克隆技术的可欲求性是一个实用性的问题,要讨论它,必须列出各种可替代项方案,这些方案只能由那些比我更多地了解现有的各种生物学与医学研究路径的人来撰写。就像在别处一样,关于人类本性的形而上学问题和这里的问题不相干。我没有任何经验可让我对克隆技术提出一种理由充分的意见。

问:您对哈贝马斯反对克隆技术的那些论点怎么看?那些

论点只是基于下面这一点，而重复了汉斯·乔纳斯反对克隆的论点：它将会侵犯个人对一个开放的未来具有的权利，据说克隆技术替代和妨碍了这种权利。

罗蒂：我没有读过哈贝马斯就这个主题写的东西。或许当我读了之后，我会修正我对最后那个问题的回答。

问：在另一次访谈中，您提醒过"如果我们照料好自由，真理将会照料好自身"。我发现这个表述非常吸引人，但也令人不安：我们能在不诉诸真理的情况下照料好自由吗？比如以下面这种方式——为了谈论性别主义、种族主义和贫穷所带来的邪恶，我们必须借助于歧视、排斥、褫夺等等这些形式所产生的有害的、不利的、毁灭性的、削弱性的和去道德化的后果的"真相"①来进行谈论。

罗蒂：我[那时]的想法是这样的：如果我们可以通过创造一种自由的出版业、一种自由的司法、自由的大学等等来照料好自由，那么，那些遭受过苦难的人，或者除此之外了解性别主义、种族主义和贫穷的后果的人，将能够使这些后果更广为人知。我[那次]曾尝试通过下面这种说法来表明我的观点："真理"这个名称表示的是那种在哈贝马斯式的理想交往条件——这种条件是由一种自由的出版业、一种自由的司法和自由的大学来促进的——下为人所信奉的东西。我并不认为我们做了任何叫作"诉诸于真理"的事情。我们诉诸于受拷问者的陈词、档案馆的记录、过去的历史遗迹、显微镜下的载玻片、望远镜镜头里的形象，等等，但没有诉诸于"真理"。在我看来，坚持认为真理具有实存或者具有重要性，这种做法很空洞，至少在和"为了自由而

① 在西文中，"真理"和"真相"是一个词，没有根本区别。——译者

坚持某些需求”对比之下是如此。

问:2000 年的选举被许多人视作国家的溃败。一些人推测,最高法院进行干涉的做法不仅无可挽回地玷污了政府的那些神圣部门中最神圣者,而且还给了我们的选举系统的合法性的那种为人熟知的本质以沉重的一击。依据您对政治优先于哲学的辩护,以及与此形成对比的罗尔斯对他的正义论的澄清,我想知道,是不是许多人在最近这次选举事件中无法看到对您的视角的一种令人遗憾的证明。然而您在某处写过,“既然我们的总统们、各个政党和立法者们越来越败坏与轻率,我们就转向司法系统,将它当作我们惟一能感受到敬畏之类的建制。这种敬畏不是对规律的欧几里得般的不可变易性的敬重。它是对体面的先生和女士们围坐在一起议决事情,并达到某种合理共识的能力的尊重。”

罗蒂:我也认为最高法院玷污了它自己的形象,并对那个系统的合法性给予了沉重的一击。我觉得人们会认为斯卡利亚法官[1]对法院、对美国的民主造成的损害,比自托尼[2]——德雷德·斯科特判决的作者——以来的他那些前辈们造成的都要大。你从我关于对司法系统感到的敬畏所说的话中引用的那个句子,现在已经过时了。

问:在阐释您在同一个句子中就维特根斯坦和海德格尔所

---

① 斯卡利亚(1936—),美国法官,1986 年被任命为美国联邦最高法院陪审大法官。——译者

② 托尼(1777—1864),在 1836—1864 年任美国最高法院首席大法官。他在对德雷德·斯科特一案(1857 年)的判决中裁定奴隶和他们的后代不得享有公民权。——译者

说的话时,看起来您似乎什么都读过——尽管您是带着非常明确的意见接近您所读的东西的。当我读到您的时候,我并不感觉自己在读的是一位"美国哲学家"。您读起来和听起来像是欧洲人,一位文艺复兴时期的男人或者女人。您是如何发展出这样的阅读实践的?如果您在给某个年轻的、有希望成为哲学家的人提建议,您会在他们的阅读实践和习惯方面给他们一些什么样的实际可行的建议呢?

罗蒂:我并没有读过许多东西,但我可能比一般的美国分析哲学家们读得多。我认为与一位并不要求其学生们读许多过去的书的哲学界同行的对比,产生了我特别博学的假象。对于一个想广泛阅读并希望能够将其在哲学方面的工作置于一个更大的文化背景下的年轻人,我不会建议他进入美国的某个标准模式的哲学研究生计划,我常常建议这样的学生进入像芝加哥大学的社会思想委员会这样的交叉学科计划。

问:是否有某些东西是您曾写过而又感到遗憾的,或者您希望您曾写[而未写]的?

罗蒂:我希望我写过罗伯特·布兰顿和迈克尔·威廉斯的一些书,像《使事情明晰》和《不自然的怀疑》。它们将我自己在哲学问题上的一些看法和一种论证技巧以及一种我从未能够实现的思想上的准确性结合起来了。只是我的头脑不对劲。